LIBRARY OF PRINCETON
* JUL 3 1907 *
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1755
Section .G98

Die heiligen

Schriften des Alten Testamentes

nach katholischen Prinzipien

übersetzt und erklärt

von

einem Verein befreundeter Fachgenossen.

Die deuterokanonischen Bücher:

1. Das Buch der Weisheit.

Münster.
Verlag der Coppenrath'schen Buch- & Kunsthandlung.
1874.

Das
Buch der Weisheit

übersetzt und erklärt

von

Constantin Gutberlet,
Doktor der Theologie.

Mit Bischöflicher Approbation.

Münster.
Verlag der Coppenrath'schen Buch- & Kunsthandlung.
1874.

Vorrede.

Plan und Zweck unseres Gesammtkommentars und damit auch vorliegenden Werkes ist bereits im Großen und Ganzen von Professor Dr. Rohling in seiner Vorrede zu den Psalmen dargelegt worden. Aus mehrfachen Gründen glaubte ich denselben in der Bearbeitung des Buches der Weisheit und der deuterokanonischen Bücher überhaupt einigermaßen modifiziren zu sollen. Wenn a. a. O. eine mehr populäre, für alle Gebildete berechnete Behandlung, welche nur die Resultate der Forschungen darlegt und philologische und kritische Bemerkungen in einen Anhang verweist, in Aussicht gestellt wird, so erlaubten oder forderten gerade die Bücher, deren Erklärung mir anheimfiel, eine andere Bearbeitung. Die deuterokanonischen Bücher sind entweder ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben oder liegen doch nur noch griechisch vor. Ich hätte es aber für eine Beleidigung nicht nur für unsere Theologen, sondern auch für alle Gebildete in Deutschland erachtet, sollte ich ihnen nicht so viel Kenntniß des Griechischen von den Gymnasialjahren her zutrauen, um an philologischen und kritischen Fragen auf diesem Gebiete Interesse zu finden. Wenn wir uns so viel Mühe gegeben haben, um durch Einübung des Griechischen in den Stand gesetzt zu werden, Homer, Sophokles u. A. in ihrer eigenen Sprache verstehen zu können, sollte es uns nicht mehr interessiren, vermittelst der bereits erlangten Erkenntniß Gott gleichsam in seiner Sprache zu uns reden zu hören? Freilich ist nicht gerade anzunehmen, daß der hl. Geist dem Hagiographen die Worte und Silben diktirt habe, aber die ἀκρίβεια des hl. Geistes erstreckt sich nach dem hl. Gregorius, dem Theologen, insoweit selbst auf die kleinsten Punkte und Striche, als er den menschlichen Verfasser anregte, sie so zu setzen, daß sie zum geeignetsten Ausdrucke für die Gedanken Gottes würden. Wenn es also bei allen hl. Schriften, in denen Gott durch Menschen zu uns Menschen spricht, zum Verständniß erforderlich und der Pietät gegen Gottes Wort angemessen ist (Qui pie quarit, honorat, Ss. Scripturam, August. de Serm. Dom. I, 4), unter der Direktive der höheren Normen der katholischen Auslegung die Worte, als die Symbole der Gedanken Gottes ins Auge zu fassen, so trifft dies noch mehr bei denjenigen Büchern zu, die, wie das Buch der Weisheit, uns noch in der Ursprache erhalten sind. Darum glaubte ich auch den Erklärungen der einzelnen Worte, sowohl in grammatischer und syntaktischer, als in lexikalischer und kritischer Beziehung etwas mehr Aufmerksamkeit schenken zu sollen. Dabei durften auch die feststehenden Ergebnisse der Sprachvergleichung, ohne welche nunmehr keine klassische Philologie mit Erfolg getrieben werden kann, nicht vollständig ignorirt werden, selbst wenn kein anderer Zweck damit erreicht wurde, als den landläufigen Vorwurf, der gegen die Theologen erhoben wird, als seien sie Rückschrittsmänner, die Spitze abzubrechen. Freilich darf die Erklärung der hl. Schrift nicht zur Philologie verkümmern, wie dies so häufig in außerkirchlichen Kreisen geschieht, sondern die wissenschaftlichen Hilfsmittel müssen nur dazu dienen, den verborgenen Schatz der gött-

lichen Wahrheit um so sicherer und vollständiger aus den Worten zu erheben. Gewiß wäre es sehr verkehrt, wenn der Bergmann nur graben und schaufeln, nie aber das edle Metall zu Tage fördern wollte, aber ebenso irren sich diejenigen und kommen mit der Erfahrung nicht weniger als mit der katholischen Anschauung in Konflikt, welche vermeinen, dieser Schatz liege immer offen zu Tage. Ich glaube wohl, daß ich besser gefahren wäre, wenn ich mit Uebergehung wissenschaftlicher Erörterungen einfach den Sinn angegeben und für praktische Zwecke einige Väterstellen beigefügt hätte, aber lieber will ich auf Erfolg verzichten, als die Anfeindungen, welche unsern hl. Büchern und den deuterokanonischen von doppelten Feinden mit Aufbietungen aller menschlichen Wissenschaften gemacht werden und theilweise noch nie im Einzelnen widerlegt worden sind, einfach als nicht existirend behandeln. Darum mußte das apologetische Moment die erste Stelle einnehmen und deßhalb haben besonders einige philosophische und geschichtsphilosophische Fragen eine sehr eingehende Erörterung gefunden. Längere Begründungen erforderten auch diejenigen Erklärungen, die von den herkömmlichen entweder theilweise oder gänzlich abweichen; z. B. 15, 18; 17, 10; 18, 6; 19, 14 u. s. w. So verdächtig mir auch jede Neuerung auf diesem Gebiete von vornherein erscheint, so braucht man doch an manchen Stellen unsere Auffassung nur vortragen zu hören, um sich ohne große Mühe zu überzeugen, daß sie von früheren Erklärern einfach übersehen worden ist, vgl. z. B. 1, 6; 19, 10.

Leider konnte ich bis jetzt eine kritische Ausgabe des Textes nach den neuesten Hilfsmitteln nicht beigeben; ich habe mir alle Mühe gegeben, die neue Ausgabe des Codex Vaticanus, welche das Buch der Weisheit im 3. Bande nachgeliefert hat*), zu erhalten; das werthvolle und theuere Werk scheint sich noch auf keiner deutschen Universitätsbibliothek zu befinden und von Rom aus habe ich auf meine desfallsigen Anfragen noch keine Antwort erhalten. Einstweilen kann die kleine und billige Ausgabe unseres Buches von Reusch, die derselbe noch als Katholik veranstaltete, hinreichen; im Uebrigen habe ich, wenigstens bei den spätern Kapiteln, versucht, den Leser auch ohne vorliegenden griechischen Text zu orientiren.

Ein langwieriges Kopfleiden hinderte mich, selbst Alles durchzusehen und zu korrigiren; daher die Ungleichheit in der Schreibweise und die verhältnißmäßig große Anzahl von Druckfehlern, welche der Leser, insofern sie nicht im Verzeichniß aufgenommen sind, gütigst selbst verbessern wolle. Dasselbe Leiden in Verbindung mit andern ungünstigen Verhältnissen war auch der Grund, warum ich jetzt erst der schon vor Jahren erfolgten Ankündigung entspreche. Wenn Gott will, wird es mit dem Buche Tobias, das ich bereits ausgearbeitet habe, rascher gehen.

Fulda, in der Allerheiligen-Oktav 1873.

Der Verfasser.

*) Darnach ist nun die Bemerkung auf Seite 46 zu verbessern.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite	1	Zeile	15	von unten	lies: berechtigt denen.
„	2	„	2	„ oben	„ des Sohnes.
„	6	„	7	„ unten	„ unter den drei.
„	14	„	7	„ unten	„ das statt daß.
„	19	„	17	„ oben	streiche: viel.
„	27	„	4	„ oben	füge nach verhält hinzu: sich.
„	39	„	16	„ unten	lies: reicht.
„	58	„	5	„ oben	„ Philosophomene.
„	59	„	9	„ oben	„ nichts.
„	62	„	8	„ oben	setze nach ausgedrückt hinzu: wird.
„	68	„	16	„ oben	lies: praktisch; nicht.
„	69	„	6	„ unten	„ Irreligiosität.
„	77	„	14	„ unten	sonst lies: δεύτερος.
„	80	„	3	„ unten	lies: magno.
„	93	„	12	„ unten	„ γνῶμεν τὴν ἐπιείκειαν.
„	94	„	3	„ unten	„ Allen aber.
„	95	„	17	„ unten	„ εἰκόνα . . . ἰδιότητος.
„	116	„	5	„ oben	„ ἠγαπήθη.
„	124	„	2	„ unten	„ ὑπερηφανία.
„	138	„	1	„ oben	„ ὑπερασπιεί.
„	143	„	11	„ unten	„ aus dem statt und dem.
„	149	„	18	„ unten	„ nicht parteilich.
„	152	„	12	„ unten	ist vor V. 24 zu setzen: K. 6.
„	196	„	10	„ unten	füge hinzu: Doch werden wir Genaueres hierüber im B. Tobias zu sagen Gelegenheit haben.
„	238	„	2	„ oben	streiche Komma nach quicunque.
„	249	„	15	„ unten	lies: §. 140.
„	251	„	14	„ unten	„ seinen.
„	259	„	16	„ oben	„ quem statt quam.
„	275	„	16	„ unten	„ Feinde statt Freunde.
„	276	„	10	„ oben	„ Von statt vor.
„	277	letzte Zeile und sonst			lies: Mendes.
„	290	Zeile	18	von oben	lies: volumus, non.
„	302	„	18	„ unten	„ vergossen.
„	315	„	4	„ oben	„ πάρεστι γάρ σοι, ὅταν θέλῃς τὸ δ.
„	404	„	17	„ oben	„ γεῦσις.
„	408	„	13	„ unten	„ diesem selbst.
„	441	letzte Zeile			lies: pugnarunt.
„	460	Zeile	3	von oben	lies: q. 44 a. 2.
„	462	„	6	„ oben	„ sondern auch statt: als auch.
„	467	„	10	„ unten	„ V. 20.
„	482	„	7	„ oben	„ ἀντηγεῖν.
„	488	„	7	„ oben	„ des Kore.

§. 1. Benennung.

Der älteste Name für das Buch der Weisheit in den griechischen Handschriften sowie in den alten Uebersetzungen und bei den ersten Vätern ist Weisheit Salomon's, *Σοφία Σαλωμών*, (cod. Vatic.), *Σοφία Σολομῶντος*, (cod. Alex.), *Σ. Σαλομῶντος*, (cod. Sinait.), Sapientia Salomonis, (Tertullian. etc.), Liber magnae Sapientiae Salomonis, filii David (Peschito), L. Sap. Sal. filii David, qui regnavit super filios Israel (Arab.). Griechische Väter, wie Pseudo-Athanasius und Epiphanius, nennen es wie die übrigen Weisheitsbücher auch *Πανάρετος Σοφία*. Im Abendlande wird aber der Beisatz Salomonis seit Hieronymus und Augustinus allgemein weggelassen und das Buch einfach l. Sapientiae, von Augustinus auch liber Christianae Sapientiae (ep. 130) genannt. Augustinus erklärt ausdrücklich, daß es nur uneigentlich aus Gewohnheit nach Salomon benannt werde, nach der Ueberzeugung der Gelehrten aber einen andern Verfasser habe (Civ. D. 17, 20, Doctr. Chr. 2, 8). Hieronymus aber (Praef. in libros Salom.) sagt sogar: Fertur et... alius pseudepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Ein so hartes Urtheil ist wohl berechtigt, denen gegenüber, welche das Buch wirklich als ein Werk Salomons ausgeben; daß aber der heil. Lehrer mit diesem Ausdrucke unserm Buche nicht jenes Brandmal aufdrücken will, das nach patristischem Sprachgebrauche das Wort *ψευδεπίγραφος* in sich schließt, beweisen die zahlreichen (gegen 60) Citate aus demselben, beweist die Empfehlung desselben: Sic et haec duo volumina (Sapientiae Salomonis et Jesu f. Sirach) legat ad aedificationem plebis. Für die Pseudepigraphen d. h. unter gefälschten Namen herausgegebene kanonische Autorität beanspruchende Schriften von Betrügern haben die Väter keine, und hat am wenigsten Hieronymus Worte der Empfehlung, sondern nur der rückhaltlosesten Verurtheilung.

Daß aber die Aufschrift S. Salomonis nicht im mindesten zur Bezeichnung als Pseudepigraph in letzterem Sinne des Wortes Veranlassung geben darf, zeigt der Umstand, daß auch das Buch der Weisheit des Jesus Sirach von vielen Vätern und selbst von Hieronymus (in Ez. 13, 1) nach

Salomon benannt wird, bei welchem Buche doch durch seine allbekannte Benennung „Weisheit Jesu des Sohn des Sirach" die Möglichkeit eines Täuschungsversuches in Betreff des wahren Verfassers vollständig ausgeschlossen wird. Da man nämlich die Weisheit des Siraciden die des „Salomon" mit dem Prediger, Hohen Liede und den Sprüchwörtern zusammen Weisheitsbücher nannte und in den liturgischen Büchern noch nennt (z. B. Lectio libri Sapientiae: Dominus possedit me .. Prov. 8. Mulierem fortem .. Prov. 31 u. s. w.), so lag es nahe, auch alle nach Salomon zu benennen, nach der Regel a potiori fit denominatio. Hat ja doch Hieronymus, der sich entschieden dagegen erklärt (ep. 140, 4), für alle Psalmen David als Verfasser anzunehmen, im Prologus galeatus das ganze Psalterium nach David benannt.

Die Ueberschriften einiger Psalmen können uns weiteren Aufschluß über den Sinn der Benennung Sap. Salomonis geben. Wie es dem griechischen Uebersetzer von Psalm 136 nicht in den Sinn kommen konnte, eine Täuschung zu versuchen, wenn er ihn überschrieb: *Τῷ Δαυὶδ Ἰερεμίου* oder Psalm 137: *Ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ, Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, ebenso wenig brauchen wir etwas Aehnliches zu vermuthen, wenn wir die Weisheit des Siraciden oder das Buch der Weisheit nach Salomon benannt finden. Einzelne Psalmen werden, wenn auch vielleicht nicht in den hebräischen Ueberschriften (vgl. jedoch Delitzsch, Commentar über den Psalter, II, 393), so doch sicher, worauf es bei Beurtheilung eines alexandrinischen Schriftstückes hauptsächlich ankommt, in der griechischen (und lateinischen) Uebersetzung nur deßhalb David zugeeignet, weil sie in seinem Geiste und in der von dem großen Sänger Israels begründeten poetischen Form abgefaßt sind. Es darf also auch nicht befremden, wenn in derselben Septuaginta nach Salomon, dem israelitischen Weisen *κατ' ἐξοχὴν* Schriften benannt werden, die man damit durchaus nicht als von ihm verfaßt, sondern nur als seinem Geiste verwandt bezeichnen wollte. Unrichtig ist also was Schmid (d. B. d. Weish., S. 38) für die salomonische Abfassung sagt: „Der Einwand, daß die Kirchenväter nicht den Salomon als Verfasser, sondern als Ideal der Weisheit denken, dem der unbekannte Verfasser seine Worte in den Mund legte, kann keine Geltung haben, denn ... es steht eine solche Erklärung einer Ueberschrift in der Bibel ohne alle Analogie da". Für unser Buch lag aber die Benennung *Σοφία Σαλωμὼν* um so näher, als im Buche Salomon redend eingeführt wird (7, 1 ff., 8, 10 ff., 9, 7 f.) und die Belehrungen über die Weisheit von ihm vorgetragen werden (7, 1 ff.). Und es hängt nun die Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Ueber-

schrift, welche dem Buche entweder sein lange nach Salomo lebender Verfasser selbst oder die Sammler der kanonischen Schriften gaben, von der andern über die Zulässigkeit einer Fiction ab, mit der ein alexandrinischer Gelehrter den Salomon seine Gedanken aussprechen läßt. Man hat mit Recht auf ähnliche Erscheinungen bei Profanschriftstellern hingewiesen, die wie Plato und Cicero großen Männern: Sokrates, Parmenides, Cato, Lälius u. s. w. ihre Gedanken in den Mund legten; aber die Sache selbst spricht so laut, daß man keiner weit hergeholten Analogien bedarf. Wenn ein griechischer Schriftsteller zu Alexandrien, der durch Jahrhunderte von Salomon getrennt ist (s. unten §. 4), mit einem Werke vor die Oeffentlichkeit tritt, in dem er Salomon reden läßt, so kann er doch nicht so naiv sein, zu glauben, er könne seinen Leser von der salomonischen Abfassung überzeugen, noch auch können seine Leser so unkritisch sein, daß sie an dieselbe glauben oder auch nur vermuthen, der Verfasser habe ihnen ein salomonisches Werk unterschieben wollen. Wenn gegenwärtig ein deutsches Werk erschiene unter dem Titel: Weisheit des Zoroaster, in dem Zoroaster seine persische Weisheit vortrüge, so würde doch der ungebildetste Leser sogleich herausfinden, daß es nicht auf einen Betrug in Betreff der Autorschaft jenes alten Propheten und Philosophen abgesehen sei. Unbeschadet also der größten Wahrheit konnte im Buche der Weisheit, wenn auch Salomon nicht sein Verfasser ist, dieser große Weise doch lehrend auftreten und nach ihm das Buch der Weisheit benannt werden: Σαλομῶντος ergibt sich nämlich aus den Umständen deutlich als Genitivus possessivus (nicht Genit. causae).

Wirklich finden sich in unserm Buche nicht nur allgemeine Verwandtschaftsverhältnisse mit den salomonischen Schriften, sondern stellenweise haben wir einen förmlichen Sach- und Wort-Parallelismus: so namentlich zwischen Spr. 8, 1 bis 9, 6 und Weish. 7, 7 bis 8, 6. Außer der auffallenden Uebereinstimmung in der Personificirung oder Hypostasirung der Weisheit vergleiche man noch folgende Stellen:

Sprüchw.	Weisheit.
VIII, 10. Accipite disciplinam meam et non pecuniam, doctrinam magis, quam aurum eligite. 11. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis et omne desiderabile ei non potest comparari. 19. Melior est enim fructus meus auro et lapide pretiosa et genimina mea argento electo.	VII, 8. Et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius. 9. Nec comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigna et tamquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius. 20. Super salutem et speciem dilexi illam et proposui pro luce habere illam ...

17. Ego diligentes me diligo, et qui mane vigilant ad me, invenient me. 18. Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et justitia. 21. Ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam. 35. Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino.

15. Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt. 16. Per me principes imperant et potentes decernunt justitiam.

17. Ego diligentes me diligo, et qui mane vigilant ad me, invenient me. 34. Beatus homo, qui audit me et qui vigilat ad fores meas quotidie et observat ad postes ostii mei.

11. Venerunt autem mihi bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius. 12. Et laetatus sum in omnibus; quoniam antecedebat me ista sapientia; et ignorabam, quoniam horum omnium mater est. 14. Infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.

VI, 10. Ad vos ergo reges sunt hi sermones mei ut discatis sapientiam et non excidatis. 22. Si ergo delectamini sedibus et sceptris, o reges populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis. 23. Diligite lumen sapientiae, omnes qui praeestis populis.

VI, 13. Facile videtur ab his, qui diligunt eam et invenitur ab his, qui quaerunt illam. 15. Qui de luce vigilaverit ad illam, non laborabit; assidentem enim illam foribus suis inveniet.

Angesichts solcher Uebereinstimmungen, die leicht vermehrt werden könnten, zwischen den Schriften Salomons und dem Buche der Weisheit, die sich selbst auf die Worte und auf eigenthümliche Bilder erstrecken, kann man nicht umhin, anzuerkennen, daß der Verfasser vollkommen berechtigt war, Salomon redend einzuführen. Welte (in Herbst, Hist.-krit. Einleitung. III, §. 39) glaubt selbst an manchen Stellen durch Uebersetzungsfehler hebräische Vorlagen nachweisen zu können, die er von Salomon herrühren läßt; wenn dies begründet wäre, so könnte noch mit mehr Recht das Buch „Weisheit Salomons" genannt werden. Aber es ist in der That nicht einzusehen, wie diese Annahme den göttlichen Charakter des Buches aufrecht halten kann. Denn da der griechische Verfasser der Weisheit doch, um die Inspiration des Buches behaupten zu können, als gotterleuchtet angenommen werden muß, so kann er sich nicht irren, mag er nun selbstständig arbeiten oder compiliren oder auch übersetzen. Jedenfalls wäre bei dieser Annahme die Inspiration der betreffenden, richtig oder unrichtig übersetzten Stellen sehr zweifelhaft, da der griechische Verfasser als fehlbar beim Uebersetzen angenommen wird, von der Inspiration Salomons aber in andern Schriften, als dem Prediger, Hohen Liede, Sprüchwörter, nichts bekannt ist, man müßte denn ihm ein Privilegium allgemeiner Unfehlbarkeit beilegen, das den Aposteln Christi eigenthümlich war. Und dann haben wir immer erst das Charisma der

Unfehlbarkeit und nicht das der Inspiration. Es werden aber jene s. g. Uebersetzungsfehler auch sehr schlecht nachgewiesen. Um über die sonderbare Behauptung Bretschneiders (Dogmatik d. Apokr., S. 259) und Lichtensteins (Tüb. theol. Quart.-Schrift. 1843. S. 385) Weish. 18, 15 sei λόγος durch Verwechslung von deber Pest mit dabar Wort entstanden, kein Wort zu verlieren, beweisen auch die zwei von Welte noch beibehaltenen Beispiele sehr wenig. Wenn er behauptet, durch Annahme einer Verwechselung des ב mit ב werde die schwierige Stelle 2, 6 vollkommen aufgeklärt, so ist zu bemerken, daß ὡς νεότητι kritisch unsicher ist, und wenn man auch diese Lesart festhält, die Erklärung nicht so schwer fällt. Vgl. unten. Ebenso ist bei Erklärung von 16, 9 leicht einzusehen, daß die ἀκρίδες nicht mehr Schwierigkeit machen, als die Mücken; denn wenn Mücken durch ihren Stich Menschen tödten können, so werden es doch wohl auch die großen Heuschrecken können. Doch s. den Commentar.

§. 2. Inhalt.

Durch die Ueberschrift ist der Stoff des Buches im Allgemeinen bezeichnet: die Weisheit, die salomonische d. h. die höchste Weisheit, die auf alttestamentlichem Standpunkte erreicht ist, bildet den Gegenstand desselben. Dieselbe wird aber hauptsächlich unter zwei Rücksichten betrachtet: 1) Rein spekulative Behandlung der Weisheit, Darlegung ihres Wesens, ihres Ursprungs, ihrer Früchte und daraus abgeleitete Ermahnung zum Streben nach Weisheit (C. 1—10). 2) Historische Behandlung der Weisheit, Nachweis der göttlichen Weisheit als Vorsehung in dem Leben der Väter und in der entgegengesetzten wunderbaren Behandlung seines Volkes und der abgöttischen Aegypter (10—19).

Korn. a Lapide u. A. nehmen folgende Eintheilung an: 1) Ermahnung zum Streben nach Weisheit 1—6; 2) Ursprung der Weisheit 7—9; 3) Wirkungen der Weisheit 10—Ende.

Aber diese Eintheilung hat keinen bestimmten Untergrund, da von den Wirkungen der Weisheit auch im 1. und 2. Theile die Rede ist und zum Streben nach Weisheit in den beiden ersten Theilen aufgefordert, ja diese Aufforderung das Thema des ganzen Buches, welches 1, 1 ausgesprochen wird, bildet. Aus ersterem Grunde sind auch für die Eintheilung Grimms keine festen Anhaltspunkte vorhanden: 1—5 Empfehlung der Weisheit als Führerin zur seligen Unsterblichkeit gegen Feinde derselben; 6—9 Empfehlungen der Weisheit aus ihrem göttlichen Wesen und ihren

allgemeinen Wirkungen; 10—19 Empfehlung der Weisheit aus ihren segensreichen Wirkungen in der Geschichte. Schon aus der summarischen Uebersicht stellt sich heraus, daß die Weisheit nicht durchweg in demselben Sinne genommen wird, weshalb wir zur Bestimmung des Inhaltes und zum Verständnisse des ganzen Buches nothwendig auf eine nähere Untersuchung der vielbesprochenen alttestamentlichen Weisheit eingehen müssen.

Dabei kann man im Allgemeinen einen zweifachen Weg einschlagen, den synthetischen oder den analytischen. Man kann entweder aus allen Stellen, welche von der Weisheit handeln, sich das Wesen derselben aus den Eigenschaften, Wirkungen, die ihr beigelegt werden, abstrahiren, den Begriff sich konstruiren oder, was einfacher und leichter ist, den schon bekannten Begriff analysiren und zusehen, in wie weit sich seine Merkmale an den verschiedenen Stellen wiederfinden. Wir sind nun in der günstigen Lage, daß wir die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Weisheit aus der christlichen Theologie und Philosophie, die ihrerseits auf Grundlage der hl. Schriften auf ersterem Wege dieselben festgesetzt hat, adoptiren können, um sie dann als leitende Norm bei der Beurtheilung des Sinnes zweifelhafter Stellen anzuwenden. Diese Bemerkung möge man überhaupt vor Augen behalten, wenn es scheinen möchte, „daß wir die heiligen Schriften nicht so sehr in ihrer Unmittelbarkeit auffassen, sondern philosophische Formeln auf sie anwenden." Unser Verfahren ergibt sich nicht nur aus den Regeln der katholischen Hermeneutik, die verlangt, daß man nach der Lehre der Kirche, der Analogie des Glaubens die heilige Schrift auslege, sondern führt auch rein wissenschaftlich betrachtet schneller und sicherer zum Ziele. Es wäre doch unklug und verwegen, bei der Auslegung eines von Gott eingegebenen Schriftwortes die Aufschlüsse zu ignoriren, die unter den Augen der Kirche im Lichte des Glaubens eine Wissenschaft mehr oder weniger bewußt aus der heiligen Schrift über die Punkte, die in der fraglichen Stelle behandelt werden, gewonnen hat, und die Konstruktion und Fixirung eines Begriffes oder einer Lehre aus sich selbst von Neuem zu versuchen.

Die Weisheit im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet eine Vollkommenheit des Erkennens, weshalb sie unter drei virtutes intellectuales den ersten Platz einnimmt (Sapientia, scientia, intellectus). Die Vollkommenheit des Wissens äußert sich aber hauptsächlich nach zwei Richtungen hin: in der durch Begründung erzielten Gewißheit und in der Fertigkeit das Erkannte in seinen Handlungen zu verwerthen. In ersterer Beziehung heißt derjenige weise in einer Kunst oder Wissenschaft, der dieselbe aus ihren Gründen erfaßt hat; schlechthin weise aber nur derjenige, welcher

nicht nur die letzten Gründe eines speciellen Zweiges des Wissens erkannt hat, sondern alle Dinge auf die letzten und höchsten Gründe zurückzuführen weiß. In diesem Sinn ist die Weisheit identisch mit der Philosophie, deren alte Verehrer nur aus Bescheidenheit sich nicht Weise, sondern Liebhaber der Weisheit (φιλόσοφοι) nennen wollten. In demselben Sinne nennt Aristoteles die von uns jetzt sogenannte Metaphysik Weisheit, weil unter allen philosophischen Disciplinen gerade die Ontologie und Theologie die höchsten Begriffe und Prinzipien untersuchen. Aus triftigerem Grunde wird vom hl. Thomas (1. q. 9, a. 6) die Theologie Weisheit genannt. Ille qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio (ut patet per August. 12. de Trin.). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas scibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Die Vollkommenheit der Ausführung der richtigen Erkenntniß begründet die praktische Weisheit, deren hauptsächlichste Aufgabe es ist, Mittel und Zweck in entsprechendes Verhältniß zu setzen; am weisesten also in dieser Beziehung wird derjenige sein, welcher nicht auf beliebige Zwecke geeignete Mittel richtet, sondern den höchsten und letzten Zweck alles menschlichen Handelns, Gott, durch die geeignetsten Mittel zu erreichen strebt (sapientia practica). Um dies aber in der übernatürlichen Ordnung leichter und sicherer zu erkennen und auszuführen, wird unter den sieben Gaben des heiligen Geistes ein besonderes donum sapientiae dem Gerechtfertigten gegeben (S. Th. 1. 2 q. 68. a. 1). Es ist dasselbe eine Fertigkeit, wodurch der menschliche Geist leichter vom heiligen Geist sich anregen läßt, fest und sicher zu urtheilen, daß er nur göttlichen oder auch irdischen der Vernunft nicht zuwiderlaufenden Dingen aus übernatürlichen und göttlichen Gründen anhange. (Greg. Val. tom. 2. 97. p. 2.)

Als lautere Vollkommenheit müssen wir natürlich die Weisheit Gott in unendlicher Intensität beilegen (sapientia essentialis). Aber auch die sapientia essentialis wird per appropriationem bisweilen dem Sohne zugeschrieben, wie dem Vater die Macht und dem heiligen Geiste die Güte, wegen des besondern Verhältnisses, in welchem diese Eigenschaften der Wesenheit zu den Besonderheiten der Person stehen. Und weil endlich die Weisheit das innere vom denkenden Geist ausgehende Wort bezeichnen

kann, so nennen wir den Sohn ebensowohl Weisheit als Wort des Vaters (Sapientia notionalis).

Sehen wir nun zu, in wie weit wir den Begriff der Weisheit, wie wir ihn eben dargelegt haben, im Buche der Weisheit oder überhaupt im A. T. verwirklicht finden.

Eine Philosophie, als Kenntniß des Zusammenhangs der Dinge unter sich und mit ihrem letzten Grunde auf rein vernünftigem Wege aus der Betrachtung der Natur und des Geistes erworben, wie wir sie wohl bei den alten Völkern, namentlich den Griechen und Indern (wenn auch von religiösen Momenten nicht abgetrennt) vorfinden, suchen wir bei den Hebräern, wenigstens in den heiligen Schriften, vergebens. Die übernatürliche Offenbarung bringt sie unmittelbar in den Besitz jener religiösen Weltanschauung, wie wir sie im Gesetze und in den Propheten niedergelegt sehen. Diese sind die Grundlagen ihrer rein religiösen Bildung, ihrer Literatur, ihrer Weisheit, die also keine Weltweisheit, sondern eine übernatürliche Erkenntniß, Gottesgelehrtheit im besten Sinne des Wortes ist. Die chokhma, σοφία des A. T. ist eine Erkenntniß, die durch Reflexion über den tieferen und weitern Inhalt der geoffenbarten Wahrheiten gewonnen wird; es ist eine Aneignung, Subjektivirung des objektiven Inhaltes der früheren Offenbarung, die aber, insofern sie in den Psalmen, den Sprüchwörtern, den Weisheitsbüchern überhaupt unter dem Einflusse des göttlichen Geistes vollzogen wird, auch eine objektive Weiterentwickelung des Glaubensschatzes enthalten kann und, wie eine Vergleichung der zeitlich aufeinanderfolgenden heiligen Bücher zeigt, auch wirklich enthält. Das ist die Metaphysik, Theologie, Philosophie, die Weisheit des A. T. Freilich werden auch rein natürliche Kenntnisse in ihr Bereich gezogen, wie naturwissenschaftliche, z. B. Weisheit 7, 17: Ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, ... stellarum dispositiones, naturas animalium, iras bestiarum, vim ventorum et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum: aber eine rein abstrakte Naturbetrachtung, wie sie die Wissenschaft anstellt, oder eine phantastisch-mythische, wie sie Indern und Griechen eigenthümlich ist, oder eine psychologisch-sentimentale, wie sie in der Germanischen Poesie auftritt, ist dem Hebräer fremd. Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen Tuum in universa terra. Ps. 8, 1 ist der Grundton aller hebräischen Naturbetrachtung. Und so verläßt die Weisheit Salomon's den religiösen Boden nicht, wenn er disputiren konnte „von der Ceder des Libanon bis zum Hysop, der an der Mauer wächst".

Wie sehr ferner das A. T. die Weisheit praktisch faßt, beweist nicht nur der Sprachgebrauch, nach welchem dieselben Worte zur Bezeichnung der Thorheit und der Sünde gebraucht werden z. B. nabal und viele andere, sondern es beweisen es noch viel mehr die zahlreichen Segnungen, die der Weisheit zugeschrieben werden, die aber nur Folge der Tugendübung sein können. Die Identificirung der Tugend mit der Weisheit tritt in unserm Buche so auffällig hervor, daß man darin die platonisch-sokratische Lehre von der spekulativen Natur der Sünde (= Irrthum) gefunden zu haben vermeint. S. darüber den Commentar. Der ganze zweite Theil des Buches der Weisheit, CC. 6—10, kann dafür als als Beleg dienen, man vergleiche z. B. nur 7, 14: Infinitus thesaurus est hominibus: (Sapientia) qua qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei propter disciplinae dona commendati. Diese Worte hat der hl. Ignatius als Motto seinem Büchlein der Exercitien vorangesetzt; wie eminent praktisch aber diese Uebungen ihrer Natur und dem Willen des großen Lehrmeisters der Heiligkeit nach sind, können Viele aus Erfahrung bestätigen.

Als Geschenk Gottes und donum Spiritus Sancti erscheint ferner die Weisheit sehr erkennbar in der Art und Weise, wie dieselbe nach den Büchern der Könige von Gott dem Salomon verliehen wurde, und wie er im Buche der Weisheit darum bittet, wobei auch das übernatürliche praktische Ziel derselben wieder deutlich hervortritt; 9, 10: Mitte illam de coelis sanctis tuis et ab sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum leboret, ut sciam, quid acceptum sit apud te: scit enim ea omnia et intelligit et deducet me in operibus meis sobrie et custodiet me in sua potentia. Et erunt accepta opera mea et disponam populum tuum justus et ero dignus sedium patris mei etc.

Die Weisheit, insofern sie göttliche Eigenschaft ist, wird hauptsächlich in dem letzten Abschnitt von C. 10 an als göttliche Vorsehung verherrlicht.

Spricht aber auch das A. T. von der Weisheit als göttlicher Person? Die hauptsächlichsten darauf bezüglichen Stellen sind Sprüchw. 8, 22 ff., Eccli. 1, 4; 24, 9, Weish. 7, 22 bis 8. Um bei der Lösung dieser schwierigen Frage sicherer vorzugehen, wollen wir dieselbe in zwei zerlegen: 1) Können die angeführten Schriftstellen von der persönlichen Weisheit verstanden werden? 2) Müssen dieselben so verstanden werden? Die Antwort auf die erste Frage kann nicht schwer fallen. Denn Ausdrücke wie Ante colles ego parturiebar Prov. 8, 25: Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram. — Cum eo eram cuncta componens et

delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum. 30, 31. Nunc ergo filii audite me. 32. Ego ex ore Altissimi prodivi. Eccli. 24, 5 können doch nicht stärker gewählt werden, um die Weisheit als Person darzustellen. Und darüber ist ja auch nicht der geringste Zweifel unter den Auslegern; denn auch diejenigen, welche in Abrede stellen, daß von der zweiten Person in der Gottheit die Rede sei, wollen nicht damit leugnen, daß die Weisheit Gottes als Person dargestellt wird. Die Differenz besteht nur darin, daß die Einen diese Darstellung als Redefigur, Prosopopöie nehmen, die Andern aber als eigentlichen Ausdruck, und die ganze Frage kommt nun darauf zurück: Muß hier eine eigentliche oder eine uneigentliche Redeweise angenommen werden? Noch deutlicher aber ist es bei Weish. 7, 25. 26, daß sie von der sapientia notionalis verstanden werden können. *Ἀτμὶς γὰρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν ἐμπίπτει. Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται κλ.* Vergleicht man damit Hebr. 1, 2. 3: *Δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας· ὅς, ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, so sieht man, daß das Buch der Weisheit nur emphatischer und ausführlicher von der Weisheit sagt, was der hl. Paulus vom Sohne Gottes sagt, theilweise aber so wörtlich mit ihm übereinstimmt, daß eine Bezugnahme des Apostels auf unsere Stelle schwer zu bezweifeln ist. Jedenfalls ergibt sich das aus der Vergleichung beider Stellen, daß die Worte des Buches der Weisheit von der hypostatischen Weisheit verstanden werden können. Die andere Frage: Müssen sie so verstanden werden, kommt, da ein Schriftstück verstehen soviel heißt als den Sinn, welchen der Verfasser hineingelegt hat, erfassen, auf die andere zurück: Hat der Verfasser die Worte von der Sapientia essentialis oder notionalis verstanden? Und da bei jedem inspirirten Buche ein zweifacher Verfasser betheiligt ist, erhält diese Frage wieder zwei verschiedene Formen: 1) Hat der hl. Geist in die Worte nur die Idee der absoluten göttlichen Weisheit gelegt, oder wollte er auch über die persönliche Offenbarungen mittheilen? 2) Was dachte sich der menschliche Schriftsteller bei diesen Schilderungen der göttlichen Weisheit? Wenn nun feststände, daß der Schriftsteller um das Geheimniß der hh. Dreifaltigkeit wußte, so würde es gewiß Niemanden in den Sinn kommen, zu behaupten, er habe mit dergleichen Worte, die in der That

sehr starke Ausdrücke der persönlichen Selbstständigkeit enthalten, nicht die zweite Person in der Gottheit bezeichnen wollen. Wie können wir also annehmen, der hl. Geist habe mit solchen Ausdrücken nicht Etwas mehr als die von Gott ununterschiedene Weisheit nahe legen wollen, zumal er einige Jahrhundert später mit denselben Worten durch den hl. Paulus wirklich die göttliche Hypostase charakterisiren ließ?

Hat aber auch der menschliche Verfasser um die Persönlichkeit des Wortes gewußt und dieselbe an den angeführten Stellen darlegen wollen? Oder was dasselbe ist: Hat der hl. Geist gewollt, daß schon im A. T. dieses große christliche Geheimniß von den hl. Schriftstellern und den Juden überhaupt erkannt wurde, oder sollte erst im N. B. klar werden, welche tiefe Geheimnisse in jenen Worten verschlossen sind, so daß auch hier wie in der ganzen Einrichtung des A. T. sich bewahrheitete, was der hl Augustinus sagt: In V. T. Novum latet, in N. Vetus patet? Es möchte schwer sein, sich mit aller Bestimmtheit für die eine oder andere Alternative zu entscheiden, jedoch lassen sich nicht unbedeutende Gründe für die Ansicht vorbringen, daß aus den angezogenen Stellen über die Weisheit eine klare Erkenntniß ihrer Persönlichkeit auf dem Boden des A. T. kaum zu gewinnen war, sondern was man davon erkannte, über eine Ahnung nicht hinausging. Daß bei der Vorliebe der orientalischen Phantasie für kühne Tropen die Selbstständigkeit der Weisheit als Personifikation gefaßt werden kann, darf man um so weniger bestreiten, als dieselbe im Zusammenhange mit andern nicht schwächern Ausdrücken vorkommen, die augenscheinlich als Prosopopöien von der göttlichen Eigenschaft sprechen. So z. B. Eccli. 24, 5. 6. 7: Ego ex ore Altissimi prodivi (primogenita ante omnem creaturam, ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitavi et thronus meus in columna nobis etc. Wenn nun allgemein Geheimnisse und Wunder nicht leicht vorausgesetzt, sondern streng bewiesen werden müssen, so konnte doch ein Israelit bei der Auslegung jener mindestens nicht ganz unzweideutigen Stellen nicht gerade diejenige Auffassung adoptiren, die für die menschliche Vernunft das unbegreiflichste Geheimniß statuirt, wovor er wegen der so nachdrücklichen Einschärfung der Einheit Gottes im A. T. beim ersten Anblick zurückschrecken mußte. Auch nachdem dieses große Geheimniß mit den unzweideutigsten Worten im N. T. geoffenbart worden war, hatte die christliche Kirche noch mehrere Jahrhunderte gegen die verschiedensten Irrlehren, die hauptsächlich der Unbegreiflichkeit entsprangen, dasselbe zu erklären und zu vertheidigen.

Das einzige Bedenkliche in dieser unserer Auffassung der alttestamentlichen Stellen von der göttlichen Weisheit scheint in der Trennung des Sinnes, den der hl. Geist intendirt, von dem des menschlichen Schriftstellers zu liegen. Aber dies Bedenken ist auch nur scheinbar. Denn eigentlich liegt die Frage so: Kann der hl. Geist noch etwas mehr in die Worte des inspirirten Schriftstellers legen, als dieser damit klar und bestimmt sagen wollte? und darauf gibt uns die Antwort sehr treffend der hl. Thomas 2, 2. q. 173. a. 4: In revelatione prophetica movetur mens prophetae a Spiritu Sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis... Quandoque movetur mens prophetae ad aliquid loquendum, ita quod intelligat, id quod per haec verba Spiritus sanctus intendit... Quandoque autem ille, cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda non intelligit, quid Spiritus sanctus per haec verba intendat: sicut patet de Caipha Joa. IX... Cum ergo aliquis cognoscit, se moveri a Spiritu sancto ad aliquid aestimandum vel significandum verbo vel facto: hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur sed non cognoscit, non est perfecta prophetia sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod quia mens prophetae est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.

Indem wir also diesen Mittelweg einschlagen, tragen wir den begründeten Ansprüchen derjenigen Rechnung, welche die Persönlichkeit der Weisheit für ein spezifisch christliches Dogma erklären, anderseits aber finden wir uns auch im Einverständnisse mit der Kirche, welche die Weisheitsstellen des A. T. in ihren liturgischen Lektionen auf den Sohn Gottes und vermittelst desselben selbst auf die seligste Jungfrau anwendet (S. besonders das neue Offizium von der Unbefl. Empf., Resp. ad V. lect. Vgl. Katholik. 1859. I. Bd.) und mit den hl. Vätern, die hauptsächlich wegen der „Weisheit" das Buch unter die prophetischen zählen und einstimmig die Weisheitsstellen des A. T. auf den Sohn Gottes beziehen und haben auch endlich die Brücke, welche unser Buch (hauptsächlich) zwischen den protokanonischen Schriften des alttestamentlichen Kanons und dem N. T. bildet, nicht abgebrochen. Freilich kann ich mich nicht befreunden mit dem allerdings wohlgemeinten Streben, die Kluft, die zwischen den hebräisch geschriebenen alttestamentlichen Büchern und dem N. T. besteht, durch die deuterokanonischen gleichsam auszufüllen. (Vgl. auch Herbst und Welte, Einl. ins A. T. III. S. 171.) Denn immerhin bleibt der Abstand so groß,

als es das Verhältniß vom Schatten zur Wirklichkeit verlangt, und daß die neutestamentliche Offenbarung eine ganz neue Gottesthat ist, kann doch im Ernste nicht angezweifelt werden. Es stehen uns ja auch ganz andere Mittel zu Gebote, um die Wichtigkeit und Kanonizität dieser Bücher darzuthun.

Auch ohne klare Erkenntniß der hl. Dreifaltigkeit seitens seines Verfassers überragt das Buch der Weisheit an Bedeutung gar manche der protokanonischen durch die nachdrückliche und bestimmte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Vorsehung Gottes, namentlich in der einstigen Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, und noch mehr durch die providentielle weltgeschichtliche Bestimmung, die es hatte, gerade diese Lehren den Heiden zu einer Zeit und an einem Orte (s. unten) vorzuhalten, wo sie theoretisch und praktisch ganz verkannt wurden, durch die hohe Aufgabe, eine Vermittelung zwischen Judenthum und Heidenthum anzubahnen, indem es ein Leuchtthurm wurde, der die Wahrheiten der jüdischen Religion in die Dunkelheit des Heidenthums weithin leuchten ließ, und so dem Eintritte derselben ins Christenthum den Weg bahnen mußte.

Im Uebrigen ist ja auch die Weiterentwicklung des alttestamentlichen Lehrinhaltes in den deuterokanonischen Büchern viel weniger menschliche That als Gotteswerk: wenn wir also eine bestimmte Erkenntniß der Persönlichkeit des Wortes bei dem Verfasser des Buches der Weisheit für unwahrscheinlich fanden, haben wir ja eine vollkommenere Offenbarung über das Innere Gottes, als dies von den früheren Schriftstellern des A. T. geschehen, nicht in Abrede gestellt, sondern nur die klare Erkenntniß auf die Christen und vorher auf jenen allwissenden Erzieher beschränkt, der erst nach und nach der Fassungskraft seines Schülers entsprechend oder auch mit Rücksicht auf äußere Verhältnisse die Schätze seiner Weisheit mittheilt. Daß aber, bei der starken Neigung der Juden zum Synkretismus und der Heiden zum Polytheismus, es in der Ptolemäischen Zeitperiode nicht besonders zeitgemäß war, das Dogma von der Dreifaltigkeit zu proklamiren, liegt auf der Hand; es sei denn, daß dann auch die andern Aufschlüsse über die Gottheit und die Erlösung, welche dem Christenthum aufbewahrt waren, schon damals verkündet worden wären.

§. 3. Ursprache.

Der hl. Hieronymus sagt in der Vorrede zu den Büchern Salomons von dem Buche der Weisheit: Secundus apud Hebraeos nusquam est,

quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet. Dieser von dem scharfen Kritiker auch historisch und sachlich begründeten Ansicht von der griechischen Abfassung des Buches muß ein Jeder beipflichten, der es auch nur flüchtig selbst in der lateinischen Uebersetzung liest (der hl. Rabanus, der nur diese berücksichtigt, sagt: Cujus quoque libri dictio est suavissima), und noch mehr, wenn er es mit den andern Büchern in der griechischen Bibel, die denselben Stoff behandeln, vergleicht, und die anerkanntermaßen bloße Uebersetzungen aus dem Hebräischen sind. Der Unterschied ist so auffallend, das griechische Gepräge so deutlich, daß, wenn man nicht von dem Vorurtheile befangen gewesen wäre, Salomon sei der Verfasser, es Niemanden in den Sinn gekommen wäre, eine hebräische Urschrift vorauszusetzen. Nun haben wir aber schon gesehen (s. §. 1), daß weder die Benennung des Buches, noch die Citationen der Väter die salomonische Abfassung verlangen, und werden §. 4 noch näher sehen, daß Salomon nicht Verfasser sein kann.

In der That hat unser Buch so viel Abstechendes gegen die alten Uebersetzungen, daß, wenn es nicht Original wäre, es ganz einzig unter allen Uebersetzungen aus dem Hebräischen ins Griechische dastände. Während nämlich die Alexandrinischen Uebersetzer, allerdings die einen mehr die andern weniger, ja selbst die Schriftsteller des N. T., die selbstständig arbeiteten, den Charakter ihrer Muttersprache häufig mit Mißkennung des griechischen Sprachgefühls unverkennbar ihrer Diktion aufgeprägt haben, ist das Buch der Weisheit von dem Genius der griechischen Sprache ganz und gar durchdrungen: ein Unterschied, der bei der großen Verschiedenheit beider Sprachen sehr hell in die Augen springt.

Was die Flexion anlangt, ist das Hebräische weiter fortgeschritten, als das Griechische, da ersteres von Allen, letzteres nur von manchen Sprachforschern zu den flektirenden Sprachen gezählt wird. In der Syntax aber steht das Hebräische noch auf einer sehr alterthümlichen Stufe größter Einfachheit, während das Griechische eine so complizirte Syntax hat, wie kaum eine andere Sprache. Die Syntax aber ist das Element, daß bei wörtlichen Uebersetzungen, wie sie in der LXX vorliegen, auch in der Version noch zu erkennen ist, und aus der man auf das Original Rückschlüsse machen kann. Dieser alterthümliche Charakter des Hebräischen zeigt sich besonders in der Einförmigkeit der Satzbildung; unbekannt mit der Subordination der Sätze und Verbindung derselben zu künstlichen Perioden, reiht die hebräische Sprache die Sätze durch das zum Ueberdruß wiederkehrende und mechanisch zu coordinirten selbstständigen Gliedern

aneinander. Der Gebrauch der Tempora und der Modi ist sehr einförmig, die Anwendung des Participiums, wo es nicht adjektivisch oder substantivisch gebraucht wird, unbekannt, die der Konjunktionen sehr beschränkt, die der Präpositionen hingegen statt einfacher Kasus sehr häufig; während gerade das Griechische durch Reichthum seiner Formen, Kasus, Tempora, Modi, Genus Verbi, Partizipium, namentlich als Genitivi absoluti, befähigt ist, die feinsten Nüancen der Gedanken auszudrücken, und eine Manigfaltigkeit des Ausdrucks, eine Kunst im Satzbau entwickelt, die fast jeden Griechen zum Redner macht. Man könnte sagen, um einen naheliegenden von der Schrift entnommenen Vergleich zu gebrauchen, während das Hebräische (auch in seinen Uebersetzungen) einen monumentalen Unzialen-Charakter hat, hat sich das Griechische zur geschmeidigen die einzelnen Buchstaben mit einander verschlingenden Cursivschrift fortgebildet.

Sehen wir nun zu, ob wir im Buche der Weisheit jenes hebräische Colorit der Alexandrinischen Uebersetzung oder die Eigenthümlichkeit der Griechischen beziehungsweise hellenischen Sprache finden. Man vgl. folgende Stellen in Bezug auf Satzbau: 1, 16 *Ἀσεβεῖς δὲ ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο αὐτὸν φίλον ἡγησάμενοι αὐτὸν ἐτάκησαν καὶ συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἄξιοί εἰσι τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι.* 2, 2—3; ferner 5, 10 ff.; namentlich V. 11: *ὡς ὀρνέου διϊπτάντος ἀέρα οὐθὲν εὑρίσκεται τεκμήριον πορείας, πλήγῃ δέ ταρσῶν μαστίζομενον πνεῦμα κοῦφον καὶ σχιζόμενον βίᾳ ῥοίζου κινουμένων πτερύγων διωδεύθη καὶ μετὰ τοῦτο οὐχ εὑρέθη σημεῖον ἐπιβάσεως ἐν αὐτῷ . . . οὕτως καὶ ἡμεῖς γεννηθέντες ἐξελίπομεν κλ.* Eine künstliche Verbindung von drei Redefiguren, Anaphora, Gradation, rhetorische Frage, haben wir 8, 5—9. Eine verwickelte Periode 12, 27; eine sehr anschauliche Enumeration mit echt griechischen Partizipialkonstruktionen 17, 17—19. Vgl. noch 12, 21. 22; 12, 3—8 (eine einzige Periode); 13, 11—15. Nimmt man dazu die Geschmeidigkeit der Darstellung, die z. B. C. 2 in der Schilderung des materialistischen Lebensgenusses Anakreontischen Liedern nicht viel nachsteht, den Wohlklang der Sprache, welcher theils durch geschickte Gruppirung von Vokalen und Konsonanten im Allgemeinen, theils durch Wortspiele u. dgl. (s. Welte a. a. O. S. 18) und die Menge der dem Hebräischen ganz fremden Wortzusammensetzungen *ὑπέρμαχος, κακότεχνος, ἀδελφοκτόνος, κακόμοχθος, γενεσιάρχης, κλ.* und Verbindungen wie: *ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς* 10, 3, so kann man doch nicht annehmen, daß der Verfasser eine hebräische Vorlage absichtlich umgebildet oder unbewußt in seine Uebersetzung solche Vorzüge sollte hineingelegt haben.

Ganz anders verhält es sich mit den Hebraismen und dem Paralellismus membrorum, die man für die gegentheilige Ansicht von der hebräischen Ursprache vorzubringen pflegt. Daß ein alexandrinischer Jude, dessen Bildung hauptsächlich in der alttestamentlichen Literatur und der mit Hebraismen überfüllten Septuaginta wurzelt, auch unbewußt in einer selbstständigen Arbeit hebraisirende Wendungen einfließen läßt, ist sehr natürlich und wir finden es thatsächlich bei den neutestamentlichen Schriftstellern viel stärker als im Buche der Weisheit. Daß ein solcher frommer Alexandriner, dessen tägliches Gebet und Lektüre die Psalmen und poetischen Bücher des A. T. sind, da wo er zum poetischem Schwunge sich erhebt, auch die der hebräischen Poesie eigene übrigens aber sehr einfache und natürliche dichterische Form, sei es bewußt oder unbewußt, anwendet, dürfte doch Niemanden befremden. Sodann ist aber auch der Parallelismus an manchen Stellen so kunstvoll gebraucht, daß er eine Zeit voraussetzt, in der die alte Form der hebräischen Poesie nicht mehr ungekünstelter Ausdruck der Natur war, sondern nach Regeln gebildet wurde. Vgl. z. B. zu 11, 10. 11 f.

Die hebräische Abfassung des Buches der Weisheit ist in neuer Zeit auch so ziemlich aufgegeben. Von frühern Vertheidigern derselben sind zu nennen Sixtus von Siena, Chr. a Castro, Rugerius, Gonf. Cervantes, Huetius; dann Nachtigal, Bretschneider, Engelbreth; in neuester Zeit haben nur Schmid (Das B. d. Weish. S. 24 ff.) und Wessely versucht, (zugleich mit der salomonischen Abfassung) die hebräische Ursprache aufrecht zu halten. Doch da ihre Gründe hauptsächlich die Autorschaft Salomons darthun sollen, so werden wir sie im folgenden Paragraphen einer Untersuchung unterziehen.

§. 4. Verfasser. Ort und Zeit der Abfassung. Bestimmung.

Bei der Frage über die Autorschaft des Verfassers des Buches der Weisheit sind wir in der eigenthümlichen Lage, daß wir ohne große Mühe alle Namen zurückweisen können, welchen die Ehre der Autorschaft zuerkannt wird, aber selbst nicht im Stande sind, den wahren Verfasser ausfindig zu machen. Der durch seine Bibliotheca sancta berühmte Dominikaner Sixtus von Siena führt im 8. Buche dieses Werkes folgendes als haeresis IX an: Librum Sapientiae falso nomine Salomonis inscriptum esse: atque una cum libro Ecclesiastici proinde e ss. volu-

minum canone exclusum. In der Erklärung dieser Ketzerei modifizirt er seine Behauptung jedoch dahin, daß er nur den zweiten Theil für häretisch, den ersten aber als eine grundlose Behauptung bezeichnet. Zum Beweise dafür zitirt er die Stellen aus dem Buche C. 9, in welchen Salomon redend auftritt; doch haben wir schon §. 1 gesehen, daß das nichts für die salomonische Abfassung beweist; dann aber stützt er sich auf die Uebereinstimmung der Väter und die Auktorität der Kirche, welche alljährlich (Feria IV Pentecostes) bei der Feier der hl. Geheimnisse sage: Dixit Salomon filiis meis: Diligite justitiam, qui judicatis terram.*) Aber wenn überhaupt die liturgischen Bücher der Kirche zur Entscheidung kritischer Fragen nicht aufgerufen werden dürfen, weil, wie die Veränderungen und Verbesserungen, die in dieser Beziehung von der Kirche selbst vorgenommen werden, zeigen, hierin das menschliche Element der Kirche mit wirksam ist, so kann dies noch viel weniger dem Missale oder Brevier eines einzelnen Orden zugestanden werden. Die angeführte Stelle findet sich nämlich nicht im römischen Missale, muß also wohl dem der Dominikaner entnommen sein. Uebrigens kann man, wenn auch Salomon nicht Verfasser ist, sondern der Verfasser nur salomonische Gedanken aussprechen läßt, recht wohl sagen: Salomon dixit filiis suis. Was aber den angeblichen consensus Patrum angeht, so sind sehr wenige, die behaupten, Salomon habe das Buch geschrieben; manche zitiren es unter dem Namen Salomon's, aber dies beweist aus doppeltem Grunde nichts, 1) weil sie die Weisheit Sirachs unter demselben Namen anführen (s. oben §. 1), und 2) weil man, wie wir oben (§. 1) sahen, die Gedanken und Worte des Buches als die Salomons anführen kann, ohne daß er Verfasser ist. Von Wichtigkeit könnte erscheinen, was Sixtus aus Eusebius anführt (h. e., l. IV, c. 22): Hegesippus et Irenaeus et omnis antiquorum chorus librum, qui adtitulatur Sapientia Salomonis, sicut et Proverbia esse dixerunt. Aber schon durch die entgegenstehenden Zeugnisse der hl. Hieronymus und Augustinus, die wir oben mittheilten, und die von jener Zeit datirende Weglassung Salomons im Titel würde diese Aussage des Eusebius in ihrem Gewichte sehr herabgedrückt; indessen Eusebius spricht gar nicht vom Buche der Weisheit, sondern von den Sprichwörtern. Folgendes sind seine Worte: ...*καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρχαίων χορὸς παγάρετον σοφίαν τὰς Σαλομῶνος παροιμίας ἐκάλουν.*

*) Schon vor ihm hatte Holkot († 1349) auf dieselbe Stelle des Missale's sich berufen.

J. A. Schmid a. a. O. S. 42 f. macht noch folgende innere Gründe für die salomonische Abfassung geltend. „Wäre das Buch nicht von Salomon, sondern von einem spätern Juden geschrieben, so hätte derselbe sein Thema nur fragmentarisch gelöst; denn obgleich er das Walten der Weisheit Gottes in allen Geschicken seines Volkes darthun will, kommt er doch nur bis zum Einzug der Juden ins gelobte Land. Und so würde der Nachweis seine Kraft verlieren oder das Ganze ein Bruchstück sein."

Dieser Grund beweist, wenn er Kraft hätte, ebenso auch gegen Salomon. Denn es ist doch nicht zu leugnen, daß in die Zeit zwischen dem Einzug in Kanaan und dem Tempelbau außerordentlich große Thaten Gottes mitten inne liegen, welche Salomon, wenn er die ganze frühere jüdische Geschichte berücksichtigen wollte, nicht übergehen durfte; und es läßt sich nicht einmal irgend ein annehmbarer Grund erfahren, der ihn bestimmen konnte, nach dem Auszug aus Aegypten abzubrechen. Setzen wir aber die Abfassung in die Zeit der Ptolemäer, welche die Juden in Aegypten bedrückten (s. weiter unten), dann ist leicht zu erklären, warum er nichts Anderes aus der Geschichte des jüdischen Volkes mit einiger Ausführlichkeit anführt, als gerade die Strafgerichte Gottes über Aegypten und das entgegengesetzte Loos der Israeliten in und nach dem Auszuge. Der Verfasser führt eben nur diejenigen Thatsachen der jüdischen Geschichte an, die seinem speziellen Zwecke dienten.

Ferner weist Schmid auf den schriftstellerischen Charakter der Ptolemäerzeit hin, die wohl eine Aehrenlese aus den Schriften des A. T. und aus den heidnischen Philosophemen biete, nicht aber ein so originelles Werk, das an Höhe und Tiefe der Spekulation mit Johannes, an logischer Schärfe und dialektischer Präzision mit Paulus wetteifert. „Wird nun ein solches Werk — von menschlicher Seite betrachtet — mehr das Produkt eines unbekannten ptolemäischen Juden, als des mit göttlicher Weisheit ausgerüsteten Salomon sein, der in seinen Schriften dieselbe Großartigkeit der Weltanschauung theilt?" (S. 44). — Ein jedes inspirirte Buch kann, wie der Verfasser andeutet, von einer zweifachen Seite betrachtet werden, von seiner rein göttlichen und von rein menschlicher Seite. In letzterer Beziehung ist es wie jedes Menschenwerk ein Produkt, ein Kind seiner Zeit. Nun ist aber gerade diese Seite unseres Buches, was die Sprache, den Styl, die philosophische Bildung u. s. w. anlangt, so abstechend von den entsprechenden Elementen bei Salomon und seiner Zeit und so passend für eine spätere hellenische Periode des Judenthums, daß man keinen Augenblick im Zweifel sein kann, in welche Zeitperiode man die Abfassung verlegen soll. Was aber die göttliche Seite des inspirirten Werkes, den

Inhalt, betrifft, so steht er über allen Bildungsstufen der Menschen und Zeiten, und da es offenbar vom freien Willen Gottes abhängt, was er und wie viel er zu verschiedenen Zeiten von sich den Menschen mittheilen will, so kann man streng genommen aus der „Großartigkeit der Weltanschauung" nicht auf einen bestimmten menschlichen Verfasser schließen. Aber thatsächlich wissen wir, daß Gott diesen freien Willen in der Weise bethätigt hat, daß er einen Fortschritt in der alttestamentlichen Offenbarung gewollt hat, der einigermaßen mit dem Entwickelungsgange des jüdischen Volkes parallel läuft, so daß er einige Wahrheiten, die er in den früheſten hl. Büchern noch nicht bestimmt ausgesprochen hat, in spätern immer deutlicher hervortreten läßt. So den Grundgedanken der Offenbarung: die Messiasidee, die Eschatologie u. s. w. Nun bemerken wir aber gerade, daß im Buche der Weisheit diese Wahrheiten mit einer solchen Klarheit ausgesprochen werden, wie kaum in einem andern Buche des A. T., am allerwenigſten in dem philosophischen Werke Salomons, dem Prediger. Und so führt uns selbst der Inhalt von Salomon weg viel in eine viel spätere Zeit.

„Ferner wird vorausgesetzt eine genaue Kenntniß der Weltgeschichte: Sündenfall, Brudermord, Sündfluth, Zerstörung Sodoma's, Salzweib, Streit Jakob's mit Esau, Schicksale Joseph's, die Leiden der Juden in Aegypten, die einzelnen Strafen des Pharao, die alle so dargestellt werden, daß der Leser sie schon kennen muß; es wird vorausgesetzt die Lehre vom Dasein Gottes, vom Gerichte; die Prinzipien der Bösen werden nicht als falsch erwiesen, sondern als bereits falsch vom Leser erkannt blos vor Augen gestellt... Kann man diese Kenntnisse bei einem Ptolemäer voraussetzen?... Nein... Ferner würde ein durch Vielgötterei und Wollust aller Art herabgekommener Ptolemäer dies Buch nicht verstanden, viel weniger zu würdigen gewußt haben?... Gerade das, was vorausgesetzt wird, müßte bewiesen sein" (S. 41). — Wir geben Schmid gerne zu, daß jene Thatsachen im Einzelnen nicht durch Tradition sich bei den Aegyptern fortgepflanzt hatten; gab es denn aber keinen andern Weg für die Aegypter, dieselben in Erfahrung zu bringen? Durch den langen Verkehr derselben mit den in Aegypten ansässigen Juden, namentlich aber durch die Uebersetzung des A. T. ins Griechische, die nicht weniger im Interesse heidnischer Aegypter als der alexandrinischen Juden schon vor der Abfassung unseres Buches entweder unter Ptolemäus Lagi oder spätestens unter Ptolemäus Philadelphus veranstaltet worden war. Die Grundwahrheiten der natürlichen Religion: Dasein Gottes und Unsterblichkeit der Seele und ewige Vergeltung werden durchaus nicht blos vorausgesetzt,

sondern bewiesen und sogar polemisch die entgegenstehenden Prinzipien der Ungläubigen widerlegt. Was verlangt man denn mehr für den teleologischen Gottesbeweis als was der Verfasser C. 13 über die Gotteserkenntniß aus den geoffenbarten Dingen ausführt? Es ist aber auch zu bemerken, daß einem abgöttischen Volke und Könige gegenüber es nicht nothwendig ist, Gottes Dasein zu beweisen, sondern hinreicht zu zeigen, daß die Gottesidee, welche sie haben, mit Unrecht auf Götzen oder Naturkräfte übertragen werden kann. Wie nachdrücklich schärft unser Buch aber gerade dies ein, daß es unsinnig ist, Holz und Stein, Bilder ꝛc. als Gott zu verehren! Die Unsterblichkeit der Seele wird gegen die materialistischen Anschauungen (C. 2) allerdings nicht aus dem Wesen der Seele gefolgert, wohl aber eine ewige Vergeltung für Gute und Böse mit Hinweisung auf die göttliche Liebe, Weisheit und Vorsehung C. 3 ff. dargethan. Dem Nachweise für das Walten der göttlichen Weisheit im Leben des Individuum wie besonders in der Geschichte des auserwählten Volkes ist ja fast das ganze Buch gewidmet. Den schlagendsten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und ein zukünftiges Leben muß aber auch unsere heutige Philosophie immer noch aus Gottes Eigenschaften herleiten; diese Art von Beweis ist aber auch zugleich die geeignetste, um einen in Abgötterei und Genußsucht versunkenen Menschen zur Besinnung zu bringen.

Außer der griechischen Abfassung des Buches, welche nothwendig einen nachsalomonischen Verfasser fordert, muß auch die sachliche Seite desselben in Betracht gezogen werden, welche zu demselben Resultate führt. Nicht blos die Sprache, sondern noch viel mehr die Gedanken werden im Laufe der Zeiten, theils als Ursache theils als Wirkung der Abschleifung der Sprache, geschmeidiger, beweglicher, reflexiver. Während der Geist anfänglich bei dem objektiven Sachverhalt der Dinge stehen bleibt, besinnt er sich später immer mehr über dessen Inhalt, macht denselben immer subjektiver: philosophirt mit einem Worte über das, was er anfangs durch direkte Wahrnehmung erkennt. Aus diesem Grunde entsteht bei naturgemäßer Entwickelung der Literatur eines Volkes immer zuerst die epische Poesie, erst später die lyrische und am spätesten die philosophisch-didaktische. Um nun unserm Gegenstande näher zu kommen, vergleiche man in dieser Beziehung z. B. die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte mit den Kirchenlehrern des Mittelalters, einen hl. Bernhard, Bonaventura, und diese wieder mit den Geisteslehrern unserer Zeit: den deutlichen Fortschritt vom objektiv Gegebenen zum Subjektiven, von der direkten Aufnahme des Glaubensinhaltes zur Reflexion kann man unmöglich verkennen. Wenn nun auch die hl. Bücher nicht bloße Menschenwerke sind, so schließt

sich doch auch der hl. Geist in seinen Mittheilungen dem menschlichen Bildungsstande seiner Werkzeuge an. In dieser reflexiven Auffassung der Offenbarung kann aber mit dem Buche der Weisheit kein anderes Buch des alten Testamentes verglichen werden. Freilich ist auch der Prediger schon zu einer abstrakteren Reflexion vorgedrungen, aber gerade eine Vergleichung des letzteren Buches mit dem unserigen zeigt recht deutlich, daß beide nicht denselben Verfasser haben können. Denn im Prediger kommt die Reflexion kaum über die Aufstellung der Räthsel über die Weltregierung Gottes hinaus. Welch' herrliche Aufschlüsse, welch' rührende Schilderungen der Liebe Gottes und Weisheit seiner Vorsehung erhalten wir aber im Buche der Weisheit! Welch' schulgerechte Zuspitzung der Gegensätze und systematische Darstellung z. B. des Materialismus im 2. Cap., aber auch welche befriedigende Lösung derselben in der allumfassenden Liebe und in der das ganze All durchdringenden, besonders aber in der Führung der Völker hervortretenden, Weisheit Gottes! Welche tiefe philosophische beziehungsweise theologische Begründung der Behauptungen aus den Grundwahrheiten der Schöpfung, der voluntas Dei salvifica u. s. w.! Und dann überall welche Fertigkeit nicht bloß in sprachlicher und rhetorischer*) Beziehung, sondern noch vielmehr im Denken, Vergleichen, Schließen! Vgl. z. B. den schönen Sorites 6, 18—22.

Alles dies verbietet uns, einem jüdischen Weisen des 10. Jahrhunderts vor Chr. die Abfassung der Weisheit Salomons zuzuschreiben.

Die Bemerkung des hl. Augustinus über den Verfasser (de doctr. Chr. II, 8): Illi duo libri, primus qui Sapientia et alius, qui Eccli.

---

*) Grimm (Kurzgef. exeg. Hdb. VI, 8) hält es für „einen unnatürlichen und unverzeihlichen Mißgriff, daß der Verfasser die lange historisch-dogmatische Betrachtung von Cap. 11—19, dem Volumen nach die größere Hälfte des Buches, in Form eines Gebetes gibt". — Doch ist klar, daß für die fromme, kindlich-religiöse Stimmung und für ein göttliches Buch, das gerade keine wissenschaftliche Abhandlung über Dogmatik oder Geschichte sein sollte, sehr wohl die Form des Gebetes sich eignete. Beging diesen unverzeihlichen Mißgriff auch der Dichter von Ps. 118 mit seinen moralischen und dogmatischen Aufschlüssen oder die ewige Weisheit, als sie Joh. 17 die schönsten dogmatischen Belehrungen in Form eines Gebetes uns hinterließ?

Es ist aber auch zu beachten, daß die strenge Gebetform nur im 9. Capitel erscheint; wie im letzten Theile des Buches die Person des Salomon immer mehr zurücktritt, so auch Alles das, was formell auf Salomon hinweist. Die letzten 10 Capitel erscheinen sonach nicht mehr so sehr als Gebet Salomons, denn als Colloquium des Verfassers selbst mit Gott, die Anrede an Gott tritt nur noch sehr vereinzelt ein in derselben Weise wie in der „Nachfolge Christi" — eine Form, die alle wahren Christen immer sehr angesprochen hat.

inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur, bedarf weiter keiner Berückſichtigung mehr, da ſie von ihm ſelbſt in ſeinen Retraktionen (II, 4) zurückgenommen worden iſt; aber auch ſchon die Vergleichung der Weisheit Salomons mit der des Siraciden zeigt die Unmöglichkeit, für beide einen Verfaſſer und gar einen hebräiſchen wie den Sohn des Jeſus S. anzunehmen.

Als Kurioſum mag noch erwähnt werden, daß man auch Zorobabel als chaldäiſchen Verfaſſer des Buches bezeichnet hat, der als Erbauer des zweiten Tempels ſich wohl Salomon nennen konnte (Faber). Denn was von Salomon in dem Buche ausgeſagt wird, kann nur vom Sohne David's, König von Israel, verſtanden werden (C. 7. 8. 9) und ebenſowenig kann das Chaldäiſche wie das Hebräiſche als Urſprache angenommen werden, zumal Rabbi Moſes Nachmanides, auf den man ſich für eine chaldäiſche Urſchrift beruft, ausdrücklich ſagt, er habe es in chaldäiſcher Ueberſetzung geſehen. (Vgl. Welte a. a. O. S. 183 f.)

Wenn alſo das Buch der Weisheit in griechiſcher Sprache verfaßt iſt, wenn es die altteſtamentlichen Lehrſätze in einer Form darlegt, die in hiſtoriſcher und philoſophiſcher Beziehung eine verhältnißmäßig ſpäte Zeit des Judenthums verräth, und einem philoſophiſchen Syſteme gegenüberſteht, das erſt in den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus durch den griechiſchen Geiſt ſich entwickelt hat, ſo muß Jedermann ſogleich auf Alexandrien als den Ort der Abfaſſung verfallen und an einen ägyptiſchen Juden als den Verfaſſer denken. In dieſer Vorausſetzung erklärt ſich dann auch allein befriedigend, warum ſo ausführlich das Verhältniß der Juden zu den Aegyptern in einer früheren Zeit dargeſtellt wird (C. 17—19), und auf Aegypten paſſen überhaupt am beſten alle die individuellen Umſtände, unter deren Einfluß das Buch, inſoweit ſich dies aus blos innern Merkmalen erſchließen läßt, entſtanden ſein muß, wie wir dies an vielen Stellen zu zeigen Gelegenheit haben werden. Ja, wir können aus denſelben noch etwas näher den Zeitabſchnitt in der Periode der Ptolemäer beſtimmen, in dem es verfaßt wurde. Gegen drei Punkte richtet der Verfaſſer hauptſächlich ſeine mehr oder weniger polemiſchen Ausführungen: 1) gegen materialiſtiſchen Lebensgenuß (C. 2) und die damit als Vorausſetzung zuſammenhängende epikuräiſche Läugnung der Vorſehung (Weisheit) C. 3, 5, 6 u. ſ. f.; 2) gegen Abtrünnige vom Moſaiſchen Geſetze (C. 2, 3), die Abgötterei (C. 13, 14 u. öfter) und insbeſondere gegen den (ägyptiſchen) Thierdienſt (vgl. beſonders zu 15, 14. 18 f.);

3) gegen die Ungerechtigkeit der Machthaber, denen er ein schweres Gericht androht (C. 1, 6).

Sehen wir uns nun unter den Ptolemäern um, so werden wir finden, daß unter der Regierung keines derselben die Umstände, welche unser Verfasser voraussetzt, so zusammentrafen, wie unter Ptolem. Philopator (221—204). Denn während seine Vorgänger und Nachfolger im Allgemeinen gegen die Juden nicht feindselig, sondern theilweise sehr günstig gesinnt waren (s. Haneberg, Gesch. d. Offenbarung VI, 4, §. 3), brach unter diesem abgöttischen und wollüstigen Fürsten eine förmliche Verfolgung gegen die Juden aus, deren Erzählung Gegenstand des 3. (apokryphen) Buches der Maccabäer ist. Als Ptolemäus nämlich nach Besiegung der Syrer nach Jerusalem gekommen war, wollte er auch das Allerheiligste des Tempels betreten; und als er trotz der Abmahnungen der Priester es doch versuchte, wurde er an allen Gliedern derart geschüttelt und gelähmt, daß man ihn eiligst davon tragen mußte und nach Alexandrien zurückbrachte. Von da an datirt seine Erbitterung gegen die Juden. Er erließ den Befehl, daß diejenigen, welche nicht opfern wollten, mit dem Leben es büßen sollten; diejenigen, welche sich in die Mysterien des Bachus einweihen ließen, sollten mit einem Epheublatte gezeichnet und den Bewohnern von Alexandrien gleichgestellt werden. Gar Manche gaben nach; die Meisten aber blieben standhaft und sie sollten nun den Tod durch die Elephanten finden, nachdem sie auf die schmählichste Weise mißhandelt worden waren. Aber durch Gottes Fügung wurde der Sinn des Königs über Nacht so verändert, daß er den Wächter der Elephanten zornig anfuhr, weil er solche Vorbereitungen für den Untergang der Juden getroffen hatte.

Wie passend erscheinen nun unter diesen Verfolgungen Stellen unseres Buches wie 3, 1: Justorum animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum mortis u. s. f. C. 5, 1: Tunc stabunt justi in magna constantia adversus eos, qui se angustaverunt etc. In den 3. Maccabäerbuche wird besonders der Schimpf und die Schande hervorgehoben, die Philopator in seiner Rache den Juden anthun ließ, z. B. C. 3, 25: *Προσετάχαμεν... μετὰ ὕβρεων καὶ σκυλμῶν ἀποστεῖλαι πρὸς ἡμᾶς... εἰς ἀνήκεστον καὶ δυσκλεῆ πρέποντα δυσμενέσι φόνον.* Vgl. auch V. 29. C. 4, VV. 5. 6. 9. 12 u. s. w. Dies entspricht genau den Reden der Gottlosen im Buche der Weisheit C. 2, 20: Morte turpissima condemnemus eum. C. 5, V. 4: Nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore etc. Unter jenen Umständen war es allerdings opportun, die Thorheit des Götzendienstes, die Unvernünftigkeit des Polytheismus u. s. w. nachdrücklich hervorzuheben,

sowie die Strafgerichte, die Gott in früheren Zeiten über die Aegypter, welche sein Volk bedrückten, ergehen ließ und die überhaupt alle Tyrannen treffen. Wenn auch das ganze spätere griechische Leben, zumal nach seiner Vermischung mit orientalischer Ueppigkeit zu Alexandrien ein praktischer Epikuräismus war, so that sich doch besonders der Hof des Ptolemäus Philopator durch Schwelgerei hervor. Wie das 3. Buch der Maccabäer wiederholt von seinen *συμποσίαι, ἀσελγείαι, εὐωχίαι* spricht, so sagt Plutarch im Leben des Kleomenes C. 33: [*πτολεμαῖος*] *οὕτω διέφθαρτο τὴν ψυχὴν ὑπὸ γυναικῶν καὶ πότων, ὥστε, ὁπότε νήφοι μάλιστα καὶ σπουδαιότατος αὐτοῦ γένοιτο, τελετάς τελεῖν καὶ τύμπανον ἔχων ἐν τοῖς βασιλείοις ἀγείρειν. κλ.* Wo von oben her nicht nur ein so verderbendes Beispiel der Weichlichkeit und des Sinnengenusses gegeben, sondern unter Drohungen und Lockungen die bachantischen Ausschweifungen befohlen wurden, da waren Gegendrohungen und Gegenvorstellungen nöthig, wie wir sie Weish. C. 2, 3 u. f. f. lesen.

Alle diese Gründe machen es sehr wahrscheinlich, daß unser Buch am Ende des 3. Jahrhunderts in Aegypten von einem hellenischen Juden verfaßt ist: den Verfasser genauer zu bestimmen, ist bei dem Abgange aller Anhaltspunkte vergebliche Mühe.*)

Zugleich ist hiermit die Ansicht derjenigen widerlegt, die auch einen alexandrinischen Juden annehmen und sich speziell für Philo entscheiden; denn der bekannte Philo Judäus lebte zur Zeit Christi, von einem ältern Philo wissen wir aber fast gar nichts, als daß er Heide und folglich nicht Hagiograph war. Aber auch abgesehen von den hier gegebenen Zeitbestimmungen über die Abfassung des Buches läßt sich sehr leicht die

*) Freilich wird das 3. Maccabäerbuch von Grimm (Exeg. Hdb. IV, S. 216) in Bezug auf seine Glaubwürdigkeit stark in Anspruch genommen und geradezu für eine tendenziöse Dichtung erklärt. Er gesteht aber zu, daß es, um sich Glauben zu verschaffen, sich an historische Züge anlehne; diese sind es aber auch allein, nicht die einzelnen Details, welche wir hier zur Vergleichung herbeigezogen haben. Der Hauptsache nach liefern sie auch andere Schriftsteller. Vgl. die oben angeführte Stelle aus Plutarch. Wenn nun wirklich die im 3. Maccabäerbuche erzählte Thatsache mit der Verfolgung der Juden bei Josephus (c. Ap. II, 5) identisch ist, wie Grimm annimmt, so würde die Abfassung des Buches der Weisheit etwas weiter heraufgerückt, denn Josephus verlegt jene Thatsache unter Ptolemäus VII. Physkon (170—116). Aber es ist doch eine reine Behauptung, daß der Verfasser des 3. Maccabäerbuches einfach jene Thatsache weiter hinauf datirt habe, und unter der Regierung des Ptolem. Philopator treffen immerhin, auch abgesehen von den Thatsachen, welche das 3. Buch der Maccabäer von ihm erzählt, jene Verhältnisse am ehesten zusammen, welche im Buche der Weisheit vorausgesetzt werden.

Unmöglichkeit nachweisen, daß der berühmte Philo daran betheiligt sein kann. Denn nicht allein der Lehrinhalt, wie wir im folgenden Paragraphen sehen werden, sondern schon die schwülstige Sprache und Darstellung desselben zeigen zur Evidenz, daß er die Weisheit Salomons, die durch ihre würdige Sprache sehr von der philonischen Diktion absticht, nicht verfaßt hat.

Philo war unter Kaligula (37—41), zu dem er an der Spitze einer alexandrinischen Judengesandtschaft geschickt wurde, ein bejahrter Mann, war also schon vor Christus geboren. Nun hat er, wenn er Verfasser des Buches der Weisheit ist, dasselbe entweder in der Jugend oder im Alter geschrieben. Hätte er sie in frühern Jahren geschrieben, so müßte sie ebenso oder noch in höherem Grade die Spuren einer ungezügelten Phantasie an sich tragen, wie seine übrigen Schriften; das Buch aber zeichnet sich thatsächlich durch die entgegengesetzten Merkmale aus. Aber auch im Alter, wo der Geist ruhiger und mäßiger wird, kann er sie nicht verfaßt haben. Denn da war das N. Testament schon gestiftet und verkündet, und Philo als ein dem Evangelium abgewandter Jude konnte nicht mehr Werkzeug des hl. Geistes, inspirirter Schriftsteller, sein. Und wäre er es gewesen, so dürfte das Buch der Weisheit nicht zum A. T., wie dies doch von allen Schriftstellern geschieht*), sondern müßte zum N. T. gezählt werden. Auch wird weder in den sehr ausführlichen Verzeignissen der Philonischen Werke von Eusebius und Hieronymus die Weisheit Salomons angeführt, noch erscheint sie sonst je unter seinen Werken.

§. 5. Didaktische Zuverlässigkeit, insbesondere Verhältniß zu Philo.

Alexandrien war in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten der Punkt, in welchem sich griechisches und orientalisches Wesen begegneten und theilweise miteinander verschmolzen. In der Philosophie bildete sich ein Synkretismus, der die Errungenschaften der größten griechischen Denker sammt deren Einseitigkeiten mit den orientalischen Religionen, besonders der jüdischen, zu vermengen sich bemühte. Diese s. g. alexandrinische Religionsphilosophie stellt daher ein Amalgam von Pythagoräismus, Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus einerseits und anderseits Lehren der jüdischen Religion, und theilweise selbst vom ägyptischen, persischen und griechischen Religionswesen, dar. Als Hauptrepräsentant dieser Richtung

*) Dadurch fällt von selbst die Behauptung (Kirschbaum, Weiße, Noack), das Buch habe einen christlichen Verfasser.

gilt der jüngere Philo (der Jude), als weniger bedeutende Vertreter werden von Erdmann (Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, S .187) und Zeller (Philos. d. Griechen III, 2, S. 208 ff.) Aristobulus in seinen Ἐξηγητικοῖς, das Buch Henoch, die sibyllinischen Weissagungen zum großen Theil, vielleicht auch ein Theil der Schriften des Hermes Trismegistos, die ältesten Bestandtheile der Kabbalah, und was uns näher angeht, die Apokryphen (deuterokanonischen Bücher) des A. T., vor Allem die Weisheit des Pseudosalomon angeführt. Auch Dähne, Gfrörer u. A. haben in Spezialschriften über die alexandrinische Religionsphilosophie den Nachweis zu liefern gesucht, unser Buch gehöre jener philosophischen Spekulation an. Wir werden ihre Gründe untersuchen, nachdem wir den durchgreifenden Unterschied zwischen dem Lehrinhalt der Weisheit Salomons und Philo, in dem ja der alexandrinische Synkretismus culminirt, dargelegt haben.

Was zuerst das Formelle anlangt, so bewegt sich Philo und sein System übermäßig in Allegorien. Um das polytheistische Religionssystem irgendwie mit ihrer Spekulation in Einklang zu bringen, deuteten besonders die Stoiker die Mythen von den Göttern naturwissenschaftlich und philosophisch. Nach ihrem Vorgang geht Philo in der allegorischen Behandlung des A. T. so weit, daß die Geschichte sich unter seinen Händen ganz verflüchtigt und in der ersten Sünde z. B. kaum etwas mehr Realität übrig bleibt, als ein Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit, in den Schöpfungstagen die pythagoräischen Zahlen der Harmonie, in den Patriarchen Typen von Tugenden. Er schaltet mit dem Buchstaben des Gesetzes so frei, daß er Alles, was er will, darin findet, erklärt hebräische Wörter nach griechischer Etymologie, nimmt, wenn es ihm gefällt, Textänderungen vor ꝛc. Das Buch der Weisheit hingegen hält die alttestamentliche Geschichte mit aller Bestimmtheit in ihrer Objektivität fest, und aus der Wirklichkeit derselben leitet es Schlüsse für das Walten der göttlichen Vorsehung, für unser sittliches Benehmen (C. 16—19), u. s. w. Denn es wird doch Niemand im Ernste behaupten wollen, die Mannaspendung werde zur Allegorie, wenn das Volk Gottes aus dessen Süßigkeit die Lieblichkeit der göttlichen Liebe und dgl. mehr erkennen sollte. Näher dem Allegorismus kommt Weish. 9, 8 und 18, 24, wo der Verfasser mit Philo das hl. Zelt und die Kleider des Hohenpriesters als Sinnbilder der Welt, des Himmels u. s. w. darstellt. Aber diese zwei Stellen sind doch wohl schlecht geeignet, einen übermäßigen Gebrauch der Allegorie in der Weise Philo's darzuthun. Sodann ist es zweifelhaft, ob an erster Stelle mehr gesagt wird, als daß der salomonische Tempel nach dem Vorbilde des von Gott dem Moses gezeigten hl. Zeltes gebaut worden

sei. Aber wenn man auch den Tempel als Abbild des Himmels wie das Gewand des Hohenpriesters als Symbol des Weltalls faßt, so wird ja damit deren Realität nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt. Aehnlich verhält es mit der mystischen Erklärung z. B. von C. 16, 20: Angelorum esca nutrivisti populum tuum et paratum panem de coelo praestitisti illis sine labore omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem. Wenn wir die Anwendung dieser Worte seitens der Kirche in der Liturgie auf die hl. Eucharistie nicht auf eine reine Accomodation zurückführen wollen, so können sie nur im mystischen Sinne davon verstanden werden. Zwischen allegorischem und mystischem Sinn ist aber der große Unterschied, daß letzterer die Realität des buchstäblichen Sinnes voraussetzt, der allegorische aber die eigentliche Bedeutung der Worte ausschließt. Mystischen Sinn kann aber nur der hl. Geist in die Worte legen, insofern er in der Leitung der Dinge eine Person oder Sache oder ein Ereigniß, von dem die Worte im buchstäblichen Sinne handeln, zum Vorbilde eines Höhern macht, auf das dann die Worte im geistigen Sinne auch zu beziehen sind; in einem außerbiblischen Buche kann also davon nicht die Rede sein. Uebrigens hat auch erst die Kirche, nicht der Verfasser des Buches der Weisheit selbst seine Worte auf etwas anderes bezogen als auf das wirkliche Manna, und kann schon um deßwillen mit dem allegorisirenden Philo nicht im Entferntesten verglichen werden.

Was nun den Lehrinhalt der Philonischen Schriften anlangt, so ist derselbe außerordentlich schwierig festzustellen, und alle Versuche, seine Lehren in ein zusammenhängendes System zu bringen, sind an der Zwiespältigkeit derselben gescheitert. Während er die alttestamentliche Offenbarung festzuhalten scheint, ist er ein andersmal wieder Platoniker und Stoiker und theilt alle Irrthümer der Platonischen und Stoischen Philosophie. Wir haben bei ihm eben eine unvermittelte Vermischung mehr oder weniger entgegengesetzter Standpunkte, die jeden Synkretismus kennzeichnet. Um darzuthun, daß die Weisheit Salomons diesen Synkretismus nicht theilt, brauchen wir bloß zu zeigen, daß sie in den Punkten, in denen Philo auf einem andern als alttestamentlichen Standpunkte steht, vollständig seinen Anschauungen fremd ist. Dies läßt sich denn auch klar nachweisen: Griechisch ist hier nur die Sprache, die philosophische Schulung; der Inhalt ist durch und durch offenbarungsmäßig; Philosopheme, wo sie vorkommen, sind mit den religiösen Wahrheiten organisch verbunden.

Die Irrthümer des Alexandrinismus verbreiten sich über alle Zweige der Philosophie. In der Theologie nimmt er zwei ewige Prinzipien an: Gott und die Materie, und sucht Gott in seiner Transscendenz so weit

als möglich von der Welt zu entrücken, um ihn nicht durch Berührung mit dem seiner Natur nach schlechten Stoffe zu beflecken. Für die Wirkungen in der Welt müssen demnach Mittelwesen angenommen werden, welche einerseits mit Gott auf's Innigste verbunden dessen Wirkung auf die Welt als Werkzeuge vollführen, anderseits aber auch dem Stoffe nicht so fern stehen wie Gott. Diese Mittelkräfte des Philo sind nun Zwittergestalten, aus der Verschmelzung der Platonischen Ideen, den λόγοι σπερματικοί oder δυνάμεις der Stoiker, den Engeln des A. T. und den Dämonen der Griechen hervorgegangen. Dieselben werden nach Bedürfniß von ihm in oder außer Gott gesetzt, für Eigenschaften oder für Werke oder Abbilder Gottes erklärt. S. Zeller, Philosophie der Griechen, III, 2. S. 293 ff. Als die höchste, allgemeinste dieser Ideen und Kräfte, als die Einheit derselben erscheint der λόγος, in dem sich denn auch die Gegensätze und Widersprüche, potenzirt, konzentriren; Zeller, S. 322 ff. Durch Emanation (?) läßt er diesen Weltbildner λόγος als δευτέρος θεὸς aus Gott hervorgehen, der die Materie ordnet. Wie dieser λόγος der Höhe- und Mittelpunkt der Philonischen Spekulation ist, so gipfelt in ihm auch die Ideenmengerei seines Synkretismus, so daß, trotz der vielfachen Untersuchungen über diesen Punkt, man immer noch zu keiner befriedigenden Aufklärung gekommen ist. Denn einmal ist der λόγος die göttliche Vernunft, dann jenes weltbildende Mittelwesen, der δευτέρος θεὸς, dann ist er wieder der Inbegriff der Ideen oder die geordnete Welt selbst; bald ist er Gott, bald geworden, bald keines von beiden.

Dem gegenüber zieht das Buch der Weisheit Gott so sehr als möglich auf die Erde zu den Menschen herunter; wie ein Vater in der Mitte seiner Kinder, so waltet Gott durch seine Vorsehung unter den Menschen. Vgl. C. 1, 1. 2. 13. 14; 3, 1 ff.; 12, 1. 7 ff.; s. überhaupt die letzten Capitel. Der unmittelbare Einfluß Gottes auf die Entstehung der Welt ist doch auf's Klarste ausgesprochen 1, 14: ὁ θεὸς... ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. 11, 25: ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα, καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποίησας, οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας. 26: πῶς δὲ ἔμεινεν ἄν τι, εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας; ἢ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη; φείδῃ δὲ πάντων ὅτι σά ἐστι, δέσποτα φιλόψυχε: welche Worte nicht bloß eine Bildung der Materie, sondern die Erschaffung derselben aus Nichts durch Gottes That verlangen. Denn wenn Gott Alles gemacht hat, so ist auch der Stoff von ihm gemacht, und derselbe ist als Werk Gottes nicht schlecht. Wenn deshalb Alles Bestand hat, weil Gott es will, so muß noch vielmehr sein Werden von Gott abhängig sein; und wenn Alles Gottes Eigenthum ist, so kann es nicht aus einem Stoffe bestehen, der von Gott

unabhängig, nicht von ihm hergebracht wäre. Wenn Gott Alles gehört, wenn er Alles als sein Eigenthum liebt und weil er es gemacht, so kann Nichts aus einem seiner Natur nach schlechtem Stoffe bestehen. Noch deutlicher wird C. 14, 7 f. erklärt, daß der Stoff seiner Natur nach indifferent durch den guten oder schlechten Gebrauch erst an der Güte oder Schlechtigkeit Theil nimmt: *Εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίγνεται δικαιοσύνη· τὸ χειροποίητον δὲ ἐπικατάρατον αὐτὸ, ὅτι ὁ μὲν εἰργάζετο, τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὠνομάσθη.*

Letztere Stelle ist auch deshalb von großer Wichtigkeit, als sie einen tiefen Einblick in die große Verschiedenheit Philo's und unseres Buches in Bezug auf die heidnischen Götzen eröffnet. Mit seinem religiösen Synkretismus hängt es zusammen, wenn er nach stoischer Auffassung in den Göttern der Heiden die Gestirne und Elemente und mit Euhemerus die Helden der Vorzeit erblickt, und die Griechen für die Schüler Moses hält (Zeller III, 2. S. 298 ff.), wenn er die Bestrafung des delphischen Kirchenraubs unter die Vorsehung Gottes stellt und selbst die Verfluchung der heidnischen Götter untersagt (Zeller 298 ff.). Was aber unser Verfasser über heidnische Götzen denkt, zeigt diese Stelle und der ganze zweite Theil des Buches.

Die vollständige, bis in's innerste Wesen des Stoffes eindringende Abhängigkeit desselben von Gott spricht sich sehr bestimmt 19, 6. 17 ff. aus, wozu man die Erklärung des Suarez in 1. p. q. 13 a. 1 d. 31. s. 5 et 6 nachsehe, die nähere Begründung s. zu 11, 18. 25 ff. Hätte nicht Gott selbst, sondern ein *δευτέρος θεὸς* die Materie geordnet, so könnte man natürlich aus dieser Weltordnung nicht Gott, sondern eben nur jenen Demiurg erschließen, was auch Philo in Bezug auf die große Masse der Menschen behauptet; um Gott selber zu erkennen, verlangt er einen ekstatitischen Zustand, der auch ihm zu Theil geworden sei. Und so ist die eigentliche Weisheit, Erkenntniß Gottes nur Sache der Eingeweihten, die profanen Blicken entzogen werden muß. Nun wird aber in unserm Buche 13, 1 ff. die Verkehrtheit aller Polytheisten scharf getadelt, die aus der Größe und Schönheit dieser Welt die *ἀγνωστία θεοῦ* nicht überwanden und Gott erkannten. Auch die Weisheit unseres Buches erscheint in einer mittlern Stellung zwischen Gott und der Welt, insofern sie bald von Gott verschieden (C. 7), bald mit ihm identisch, dargestellt wird. Aber diese Darstellung ist weit von jenem Widerspruche entfernt, in dem Philo seinen Logos verwickelt. Der menschliche Verstand, welcher blos auf die Vernunftspekulation angewiesen ist, kann, indem er Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf einschiebt, die von ihm verschieden und doch wieder mit ihm

identisch sind, nur in Widerspruch mit sich selbst gerathen; aber durch die göttliche Offenbarung belehrt haben wir in dem Geheimnisse der hl. Dreifaltigkeit, das in jener Darstellung angedeutet ist, ein Verhältniß zwischen Gott und seiner Weisheit kennen gelernt, das reale Verschiedenheit (der Personen) mit Ununterschiedenheit (der Natur) vereinigt. Und da jene Widersprüche Philo's in der Annahme von Mittelwesen in einer verkehrten Ansicht von der absoluten Transscendenz Gottes und über das Wesen des Stoffes, welche beide positiv von unserm Buche ausgeschlossen werden, fußen, so ist seine Auffassung der Weisheit frei von den Widersprüchen des philonischen Logos. Nicht einmal den Namen hat unser Buch mit Philo gemein. Denn 18, 15 ist, wie wir sehen werden, σοῦ λόγος bloß Personifikation des Willens Gottes.

Als nothwendige Folge dieser Ansicht von der Materie ergibt sich bei den Platonikern und bei Philo in der Moral die Pflicht, sich von dem Stoffe zu befreien, und die Lust in ihren beiden hauptsächlichen Richtungen als Eßlust und als Wollust (der Philo einmal 200 nicht sehr lobende Attribute beilegt) zu unterdrücken. Und hier trifft er wieder mit den Stoikern zusammen, insofern er wie Jene eine cynische Einfachheit, eine vollständige Apathie vom Weisen verlangt (Zeller S. 352 f.). Dem vollständig entgegengesetzt ist, was das Buch der Weisheit sagt 16, 20 f.: *Ἀγγέλων τροφὴν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἕτοιμον ἄρτον... πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν. ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις σου τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε τῇ δὲ προσφερομένου ἐπιθυμία ὑπηρετῶν, πρὸς ὅ τις ἐβούλετο μετεκιρνᾶτο.* Vgl. V. 25. Denn ein Stoff, der von Gott selbst bereitet ist und dessen Süßigkeit Symbol der göttlichen Lieblichkeit gegen seine Kinder ist, kann nicht von Natur böse sein.

Auf die Psychologie ausgedehnt gestaltet sich jene platonisch-orientalische Lehre folgendermaßen. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe ist eine widernatürliche, der Seele zur Strafe angethan entweder für vergangene Sünde oder für ihr Gelüsten nach der Vereinigung mit dem Stoffe. Die Seele ist demnach reiner Geist, der präexistirte vor der Verbindung mit dem Körper und in diesem Kerker in seinem naturgemäßen Handeln und Leben behindert wird. Die übersinnlichen Ideen hat der Geist von Anbeginn und bekommt sie nicht erst durch die Sinne. Um eine vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge zu erhalten, muß der Geist den Sinnen entrückt in theoleptischer Ekstase, die Philo sich rühmt häufig erfahren zu haben, Gott schauen. In dem menschlichen Kompositum müssen demnach, um die Sinnlichkeit zu erklären, noch zwei (oder wenigstens eine) niedere Seelen angenommen werden, die in verschiedenen Organen des Leibes ihren Sitz haben. Mit

dieser spiritualistischen Ansicht über das Wesen der Seele verbindet Philo auch noch die pantheistisch-materialistische der Stoiker, wonach dieselbe bald als Ausfluß der Gottheit, bald als Erzeugniß des Aethers aufgefaßt wird. (Zeller S. 343 ff.) — Das Buch der Weisheit, indem es aus den Geschöpfen den Schöpfer, aus der Macht, der Schönheit und Güte der sichtbaren Dinge die entsprechenden Eigenschaften Gottes ἀναλόγως, aber im höhern Grade, erschließen läßt, stellt eine dem ganz entgegengesetzte Psychologie auf. Denn ein Wesen, in dessen Natur (13, 1) φύσει es liegt, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen zu erkennen, hat zu konstituirenden Prinzipien dieser Natur Vernünftigkeit und Sinnlichkeit; die Vereinigung des Leibes mit der Seele ist eine natürliche derart, daß der Leib durch die eine vernünftige und zugleich sinnliche Seele zu höherer Thätigkeit befähigt und diese durch letztere in ihrem Wirken unterstützt wird. Der reine Geist hingegen hat zum natürlichen Objekte seiner Erkenntniß nicht das Immaterielle im Sinnlichen, sondern seinem Wesen gemäß das rein Geistige, das er, entweder durch Hinwendung zu den ihm angeschaffenen Ideen oder zur Wesenheit Gottes, schaut, während er das Materielle nur vermittelst und nach Analogie des Geistigen erkennen kann. Sind aber Leib und Seele Wesensbestandtheile des Menschen, die für einander bestimmt sind, so kann auch ihre Entstehung der Zeit nach nicht getrennt werden, da die Annahme der Präexistenz des einen oder des andern eine unmotivirte Willkürlichkeit wäre; vgl. S. Th. 1. q. 90 a. 4 qu. 118 a. 3. Die Geschichte der Philosophie weist auch nach, daß nur diejenigen Philosophen (Pythagoras, Platon, Philo, Origenes) eine Präexistenz der Seele lehrten, die das Wesen der Menschen in den Geist allein verlegten. Konsequent müssen dann dieselben auch die Persönlichkeit auf den Geist allein beschränken. Das Buch der Weisheit aber findet das Ich nur in dem ganzen Menschen 7, 1 ff.: Sum quidem et ego mortalis homo, similis omnibus et ex genere terreni illius qui prior factus est, et in ventre matris figuratus sum caro, decem mensium tempore coagulatus sum in sanguine ex semine hominis... Et ego natus accepi communem aerem etc. Nach platonischer Anschauung hätte er durch Empfängniß und Geburt nicht gebildet werden, entstehen u. s. w. können, sondern hätte das Ich einen Leib bekommen, der gebildet wurde. Ebenso verhält es sich mit 8, 19: Puer autem eram ingeniosus et sortitus animam bonam; denn das Ich, welches seine Seele bekommt, kann nur die menschliche Totalität aus Leib und Seele sein. Das Ich, welches wesentlich Geist (Seele) ist, kann nur von sich sagen, daß es einen Leib bekommen habe, nicht aber eine Seele. Sagen, daß eine Seele eine gute Seele bekom-

men habe, hieße eben soviel, als wenn ein Mensch sagte: ich habe einen guten Menschen bekommen. Wenn man dies in Erwägung zieht, so kann der folgende Vers μᾶλλον δὲ ἀγαθός ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον, (in dem zuerst Budäus und nach ihm viele Andere Platonismus witterten, da die Persönlichkeit, welche von sich sagt, daß sie in einen unbefleckten Körper gekommen sei, als reiner Geist präexistirt haben müsse,) nicht die mindeste Schwierigkeit machen. Denn Subjekt in diesem Satze wie im Vorhergehenden und Folgenden (und in der ganzen Rede Salomons) ist Ich, als puer ingeniosus, der eine gute Seele bekommen hat, also nicht ein präexistirender Geist, sondern der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Die Güte seiner Seele machte, daß er auch dem Leibe nach unbefleckt ward, einen unbefleckten Leib erhielt. So die gewöhnliche Fassung seitens der konservativen Exegeten. Doch siehe Genaueres im Commentar.

Wollte man aber wirklich in platonisch-alexandrinischem Sinne den Vers fassen, so würde an der Stelle dem Grundirrthum dieses Systems die Spitze abgebrochen. Denn wenn ein Geist in einen reinen Leib kommen kann, zu einem Leib, der also rein ist nicht durch sittliche Thätigkeit eines Menschen, sondern schon vor der Vereinigung mit dem Geiste, so ist es falsch, daß der Stoff an und für sich böse ist, sondern es gibt wenigstens einigen Stoff, der unbefleckt ist. Die platonisch-alexandrinische Erklärung der Stelle ließe den Verfasser gerade den Irthum von der Schlechtigkeit der Materie, aus welchem alle Irrthümer jenes Systems von der Transscendenz Gottes, den Mittelwesen, dem Spiritualismus der Seele entspringen, umstoßen, denn er sagt: weil ich gut war, ein guter Geist, kam ich zu einem unbefleckten Körper; während doch nach jener Philosophie nicht die Güte der Geister Grund ihrer Verbindung mit dem Stoffe ist, sondern das gerade Gegentheil, entweder vorangehende Sünden oder die verkehrte Lust sie zwingt, in das Bereich des befleckenden und befleckten Stoffes einzutreten.

Was nun die andere Stelle angeht, in der man die alexandrinische Psychologie gefunden zu haben glaubt 9, 15: Corpus quod corrumpitur, aggravat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, so ist in derselben weder Platonismus noch Aristotelismus noch irgend ein anderes philosophisches System zu erblicken, sondern eine Thatsache, die auch die oberflächlichste Beobachtung seiner selbst einem jeden Menschen aufweist, die Beschwerung der höheren Thätigkeiten des Geistes durch die körperlichen Schwachheiten und Bedürfnisse; welche Willkürlichkeit ist es also, nun hier gerade im Sinne des platonischen Systems zu deuten? Zumal wir in dem ganzen Buche eine Anthropologie vertreten finden, die schnurstracks den platonischen Irrthümern zuwiderläuft?

Aber, wird man einwenden, wenn die Verbindung des Leibes mit der Seele eine natürliche Wesenseinheit ausmacht, so darf ein Theil den andern nicht behindern, sondern vervollkommnen und unterstützen; da also hier das Gegentheil gelehrt wird, so wird eine Wesenseinheit zwischen Leib und Seele ausgeschlossen. — Was für wesentliche Vortheile die menschliche Seele von dem Leibe erhält, das ist 13, 1 ff. sehr entschieden und klar ausgesprochen. Denn wenn es zur Natur des Menschen gehört, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen zu erkennen, so ist dieselbe eine vernünftig sinnliche Seele; eine solche kann aber nicht in Thätigkeit treten weder in der sinnlichen noch in der intellektuellen Sphäre, wenn sie nicht durch körperliche Organe verleiblicht wird; und somit hängt nach der Anschauung unseres Buches das ganze Leben und Streben unserer Seele, wenigstens in diesem Leben, wo ein Naturgesetz ihre Thätigkeit mit dem Leibe in jene Beziehung setzt, von dem Leibe und seinen Organen ab, hat also die größten Vortheile von der Verbindung mit ihm. Freilich ist er ein Werkzeug, das der geistigen Kraft und Thätigkeit der Seele nicht gewachsen ist, und das deshalb dem Geist in seinem höhern Streben, in dem er den Engeln ähnlich ist, nicht folgen kann; daraus folgt aber nicht, daß er ein Strafwerkzeug, ein Kerker im platonischen Sinne ist. Allerdings wäre unsere Seele vollkommener, wenn sie ein reiner Geist wäre, und so des Körpers mit seinen Vortheilen und Hemmnissen entbehren könnte, da sie aber einmal ein vernünftig-sinnliches Wesen ist, gereicht ihr die Verbindung zum größten Vortheile, wenn auch auf dieser niedrigeren Stufe der Intelligenzen sie Hindernisse erfährt, von welchen ein Geist auf höherer Stufe nicht beengt wird.

Ein Gleichniß des hl. Thomas ist sehr geeignet, diesen Gedanken in ein helleres Licht zu setzen. Quaest. disput., de Anima a. 8. in fine: In his, quae sunt ex materia, sunt quaedam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam, et sunt aliquae, quae consequuntur ex necessitate materiae et non ex electione agentis, sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiam in ferro, ut sit serra utilis ad secandum. Sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam, ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter hujusmodi defectus non praetermittit, ex hujusmodi materia convenienti facere opus. Sic et in humano corpore contingit. Quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hoc materia a factore hominis. Sed

quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile et hujusmodi defectus habeat [z. B. daß nicht die Seele durch die vermittelst des Leibes gewonnene Sinnenerkenntniß in ihrem Erkennen so hoch steigen kann, wie die rein geistige Erkenntniß, sondern in ihrem Blicke nach oben durch die physische Seite vielfach gehindert wird] consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc, quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturae non quaeritur, quid Deus facere potuit, sed quid patitur rerum natura, ut fiat, secundum August. super Genes. ad lit. Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium justitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae, quamdiu anima Deo subderetur, ita quod nec mors, nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separetur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo homo privatus est hoc beneficio et subjacet defectibus, secundum quod natura materiae requirit. Ueber pantheistisch-materialistische Auffassungen der Seele in unserm Buche s. zu 12, 1.

Alexandrinisch-platonisch-philonisch soll auch der Gedanke sein, der im ersten Capitel des Buches so schön ausgeführt und begründet wird, daß sittliche Lauterkeit die subjektive Bedingung der Erkenntniß des Göttlichen sei, Unsittlichkeit dagegen den Sinn dafür abstumpfe.

Aber einmal ist dieser Gedanke so wenig den Alexandrinern eigen, daß er viel häufiger bei den Kirchenvätern und Lehrern des geistlichen Lebens vorkommt (s. Commentar), und dann wird er in unserm Buche auch ganz anders gefaßt und begründet als bei Plato, der aus der Nothwendigkeit der Verwandtschaft des Erkennenden mit dem Erkannten, und des Liebenden mit dem Geliebten, jenen Satz ableitet. Der Satz aber: „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt" ist sehr zweideutig und im platonischen Sinne falsch, ja die Grundlage seiner ganzen Ideenlehre (s. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, I. Bd. S. 37). Hingegen entnimmt unser Verfasser die Begründung hauptsächlich der Beziehung, welche die Weisheit zu Gott, dem hl. Geiste, hat (1, 5). Daß die Weisheit aber als donum Spiritus Sancti mit der Sünde unverträglich ist, liegt in der Natur dieser dona. Denn es liegt in dem Begriffe derselben, daß sie von Gott kommen und zwar nicht als gratiae gratis datae, die wohl auch Bösen zum Frommen Anderer gegeben werden, sondern als eine Vervollkommnung der durch die heiligmachende Gnade hergestellten übernatürlichen Fähigkeiten. Wenn also die Gaben des hl. Geistes den Zustand der Gnade voraussetzen, so kann „Weisheit" nicht in ein sündhaftes Herz einkehren.

Zweitens ist es das charakteristische Unterscheidungsmerkmal zwischen den dona und den gleichnamigen Tugenden, daß erstere die Fähigkeiten den Regungen und Einsprechungen des hl. Geistes proportionirt machen, während die Tugenden dieselben in das rechte Verhältniß zur menschlichen Vernunft setzen (S. Thom. 1, 2 q. 68 a. 1). Daraus leitet der hl. Thomas den wesentlichen Zusammenhang der Gaben des hl. Geistes mit den theologischen Tugenden her, deren hauptsächlichste, die Liebe, mit der heiligmachenden Gnade zusammenfällt. Ibid. a. 4 ad 3.: Animus hominis non movetur a Spiritu S., nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquem aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem, unde istae virtutes praesupponuntur ad dona sicut radices quaedam donorum; unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Drittens ist nach demselben Lehrer die Liebe als heiligmachende Gnade das gemeinschaftliche Band, welches alle Gaben umschließt und durch sie die Menschen mit dem hl. Geiste verbindet. Ibid. a. 5: Sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum S. moventem. Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem secundum illud Rom. V: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., qui datus est nobis: sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Sp. S. in caritate, ita scl. quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest.

Da nun die Liebe, als gratia sanctificans mit der Sünde den stärksten Gegensatz bildet, so stehen in demselben Gegensatz die Gabe der Weisheit und die Sünde. Aber nicht nur als Gabe des hl. Geistes, auch als virtus ist die Weisheit mit der Sünde unvereinbar. Und zwar erstens als virtus infusa, da ja nur mit der Heiligung oder Rechtfertigung durch Eingießen der Gnade, welche die Sünde tilgt, die eingegossenen Tugenden verliehen werden. Dieselben setzen den Gnadenstand so nothwendig voraus, wie das Accidenz die Substanz, insofern die Tugenden bestimmt sind, die Fähigkeiten übernatürlich zu vervollkommnen, was nur möglich ist, nachdem durch die heiligmachende Gnade die Substanz der Seele in eine übernatürliche Ordnung erhoben ist.

Doch auch als habitus acquisitus ist die Weisheit durch sittliches Streben bedingt, und zwar zunächst in jener praktischen Bedeutung

genommen, wie sie im A. T. zumal in unserm Buche erscheint. Denn es ist ja ein Widerspruch in terminis, einen Sünder in diesem Sinne weise zu nennen; da nämlich diese Weisheit vor allem fordert, daß der Mensch Alles und Jegliches auf das Eine und letzte Ziel, Gott, beziehe, so bildet die Sünde, deren Wesen eben darin besteht, von Gott, dem Ziele, sich abzuwenden und den Endzweck in die Mittel zu verlegen, zu ihr den direktesten Gegensatz. Aber auch als intellektuelle Tugend steht die Weisheit mit dem sittlichen Leben im innigsten Abhängigkeitsverhältniß. Wohl mögen Viele in einer und der andern Wissenschaft sich außerordentlich hervorthun, die durch Nichts weniger als durch Lauterkeit des Herzens sich auszeichnen, ja mögen sogar ihre verkehrten Neigungen des Ehrgeizes, der Habsucht, des Antagonismus gegen Gott und Religion sie zu größeren Leistungen befähigen, als diejenigen aufweisen können, welche in weiser Unterordnung der Wissenschaft unter das letzte Ziel des Menschen arbeiten, sind ja doch die Kinder dieser Welt in ihrer Art klüger, als die Kinder des Lichts: Weisheit kann ein solches Wissen nicht genannt werden. Denn die Weisheit fordert das Zurückführen aller menschlichen Kenntnisse, in richtige Harmonie zu einander gesetzt, auf die letzten wahren Gründe, die nur im Uebersinnlichen, in Gott gefunden werden.

In dieser nicht weniger ordnenden als erkennenden Thätigkeit ist es aber gewiß von dem höchsten Belang, daß das Subjekt selbst jene Unordnung von sich ausschließe, welche die Sünde herbeiführt; zur Erfassung des Uebersinnlichen ist es durchaus nothwendig, sich von jener Versunkenheit in die Sinnlichkeit frei zu machen, welche das Auge des Geistes trüben muß. Sehr schön sagt der hl. Aloysius von Gonzaga (Marc. in vita l. II, c. 6): „Betrachtet einen kleinen See; wenn sein Wasser ruhig und klar ist, dann spiegelt er getreu Alles wieder, was um ihn herum ist, so daß das Auge beinahe getäuscht wird und kaum das Original vom Abbilde unterscheiden kann. Ist hingegen sein Wasser bewegt und trüb, dann gibt er entweder die Gegenstände gar nicht wieder oder so verwirrt, daß man von ihrer natürlichen Schönheit Nichts wahrnehmen kann. Ebenso nimmt auch unsere Seele, so lange sie rein und ruhig ist, die Bilder der höheren und himmlischen Dinge in sich auf; kaum aber wird sie durch eine Leidenschaft aufgeregt und getrübt, so zeigen sich jene nicht mehr, oder erscheinen wenigstens so entstellt und verändert, daß Nichts Reizendes und Liebliches mehr an ihnen ist."

Die menschliche Vernunft, als die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, ist aus sich vollkommen unfehlbar; in den Irrthum wird sie nur gestürzt durch äußere, störende Einflüsse, unter welchen die Leidenschaften

und überhaupt der verkehrte Wille den ersten Platz einnehmen, und man kann wohl behaupten, daß ein jeder Irrthum mehr oder weniger freiwillig, und wenn es sich um göttliche Dinge, wie in unserm Buche, handelt, schuldbar ist. Ja, die Erfahrung zeigt noch weiter, daß unaufrichtige Gesinnung die Menschen zur Thorheit führt sogar in rein natürlichen Dingen. Von Tertullian herab bis auf unsere Tage hat man beobachtet, daß Männer, die sich durch die schönsten Geistesgaben auszeichneten, anfingen, am gewöhnlichen Menschenverstande Schiffbruch zu leiden, nachdem sie sich mit der göttlichen Wahrheit in Widerspruch gesetzt hatten.

Auch über die Schöpfung aus Nichts, über die Natur der positiven Offenbarung und Inspiration, über Sündenfall, Teufel, über die persönliche Fortdauer der Seelen, über die Engel u. s. w. (vgl. Döllinger, Judenthum und Heidenthum, S. 841 ff.; Zeller, S. 293 ff.) spricht sich der Vertreter des alexandrinischen Synkretismus sehr schwankend aus, je nachdem der gläubige Jude oder der heidnische Philosoph bei ihm die Oberhand gewinnt, während das Buch der Weisheit über alle diese Punkte sich mit der größten Entschiedenheit und Deutlichkeit ausdrückt und zum Theile noch mehr Aufschlüsse bietet, als die früheren Bücher des A. T.

Besondere Beanstandung hat noch die Lehre vom Ursprung des Götzendienstes im Buche der Weisheit gefunden; es soll einen Irrthum vortragen, wenn es C. 14, 15 sagt, daß durch Verehrung von Bildern, die Väter von ihren frühverstorbenen Söhnen anfertigen ließen, der Götzendienst seinen Anfang genommen habe; und es hat namentlich Kalvin, um das Buch aus dem Canon zu streichen, geltend gemacht, die Teraphim, welche Rachel ihrem Vater stahl, seien nicht menschliche Darstellungen gewesen. — Aber es ist klar, daß Michol nicht durch Teraphim, die sie in das Bett David's legte, die Diener Saul's, welche ihm nach dem Leben strebten, hätte täuschen können, wenn sie nicht menschliche Gestalt gehabt hätten. Es ist aber auch schwer zu begreifen, wie die Teraphim der Rachel mit dem Ursprung des Götzendienstes zusammenhängen sollen. Im Uebrigen ist ja sonnenklar, daß an der citirten Stelle nicht der Ursprung alles Götzendienstes gelehrt werden soll, denn es werden ja C. 13, 2: Sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt und VV. 10—19: Qui appellaverunt deos opera manuum hominum aurum et argentum, artis inventionem et similitudines animalium aut lapidem inutilem opus manus antiquae u. s. w. noch ganz andere Quellen des Götzendienstes angegeben, die auf die Todtenverehrung nicht zurückgeführt werden noch zurückgeführt

werden können. An jenem einen Beispiele will der Verfasser das Unsinnige des Götzendienstes hervorheben, und deshalb nimmt er auch nicht den jedenfalls häufigeren Fall, daß ein Sohn seinem Vater eine Bildsäule setzt, sondern den umgekehrten, wobei die Vergötterung darum so thöricht ist, weil rein der blinde Affekt zum Kinde, nicht etwa Ehrfurcht vor dem Höhern, wie sie dem Sohne gegen den Vater natürlich ist, Veranlassung dazu bietet.

Der hl. Thomas, der 2, 2. q. 94. a. 4 die Ursachen des Götzendienstes, insofern sie im Menschen liegen, nach seiner Weise gründlich erörtert, entnimmt dieselben gerade den angeführten Stellen des Buches der Weisheit: Dispositiva causa idolalatriae fit ex parte et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes honorem divinum ei impenderunt. Et haec causa assignatur Sap. XIV: Acerbo luctu dolens etc. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur... Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. XIII: Signis artifex etc.... Tertio propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem divinitatis cultum exhibuerunt, unde dicitur Sap. XIII: Neque operibus attendentes agnoverunt quis artifex esset...

Auch in der Lehre von den vier Kardinaltugenden soll das Buch der Weisheit platonisiren, da diese Eintheilung von Plato „zu den Stoikern, alexandrinischen Juden (Weish. 8, 7) und christlichen Kirchenvätern überging. Bei Plato steht dieselbe im engsten Zusammenhange mit dessen Dreitheilung der Seele." (Grimm a. a. O. IV, S. 300.) Wir leugnen durchaus nicht, ja haben oben es selbst hervorgehoben, daß in formeller Beziehung der Verfasser der Weisheit gar Manches von griechischer Philosophie gelernt hat, bestreiten aber, daß er die verkehrten Sätze irgend einer philosophischen Sekte sich zu eigen gemacht habe. Eintheilungen gehören aber mehr oder weniger zur äußern Seite einer Philosophie; unser Buch wenigstens hat den platonischen Irrthum, der dieser Eintheilung zu Grunde liegt, nirgends gelehrt, sondern, wie wir sehen werden, positiv die Trichotomie ausgeschlossen. Und auch mit Ausschluß der Dreitheilung im Menschen hat jene Eintheilung ihre volle Berechtigung, wie der hl. Thomas 1, 2 q. 61 a. 2 treffend nachweist; vgl. unten im Kommentar. In der That hängt die Verschiedenheit von Tugenden nicht von der realen Verschiedenheit der Fähigkeiten ab, in der sie sich finden, sondern als

habitus von der spezifischen Verschiedenheit der Akte und diese von der spezifischen Verschiedenheit der Objekte, so daß nicht nur in einem und demselben Wesen, sondern selbst in einer und derselben Fähigkeit spezifisch verschiedene Tugenden sich finden. Plato verlegte allerdings die φρόνησις in das λογιστικὸν, die ἀνδρεία in das θυμοειδές, die σωφροσύνη in das ἐπιθυμητικόν und die δικαιοσύνη in alle drei zusammen, um das richtige Verhältniß untereinander herzustellen.. Aber es ist einleuchtend, daß die Eintheilung vollkommen richtig und also allgemein gültig ist, wenn man jene drei Prinzipien blos als verschiedene Fähigkeiten einer und derselben Seele faßt.

Außer den dogmatischen Irrthümern werden noch manche historische Unrichtigkeiten dem Buche der Weisheit zur Last gelegt. Der Verfasser erzählt, sagt man, manches vom Manna C. 14, von den Strafgerichten Gottes über die Aegypter C. 17, was in den Büchern Moses keine Stütze hat.

Dieser Einwurf beruht auf der ganz haltlosen, ja falschen Voraussetzung, daß ein späterer Schriftsteller schlechterdings nichts mehr über die Israelitische Geschichte wissen könne, als in den uns vorliegenden kanonischen Büchern enthalten ist. Daß auch noch in andern Schriften, als in den uns aufbewahrten hl. Büchern, Begebenheiten der jüdischen Geschichte aufgezeichnet waren, beweisen die in den Büchern der Könige zitirten Jahrbücher der Könige Juda's und Israel's, die Aufzeichnungen der Propheten Gad und Addo u. s. w. und die schon im Pentateuch erwähnte Liedersammlungen: Buch der Kriege des Herrn, das Buch des Gerechten, deren Inhalt bis hinauf in die Zeit hinreicht, von der unser Buch handelt. Auch in den Psalmen werden Züge aus dem Aegyptischen Aufenthalt der Israeliten angeführt, welche auch das Buch der Weisheit berührt, obgleich sie im Pentateuch nicht angeführt werden; vgl. z. B. Ps. 76, 17 ff., wo das in Weish. 19, 13 bei dem Durchzug durch das rothe Meer erwähnte Ungewitter sehr schön poetisch geschildert wird. Gar manche der im Buche erwähnten Thatsachen ergeben sich auch bei einigem Nachdenken von selbst aus dem mosaischen Berichte; vgl. z. B. zu 16, 18 u. ö. Der hl. Paulus konnte 2 Tim. 3, 8 der mosaischen Erzählung die Namen der ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres ergänzend hinzufügen, der hl. Stephanus Apg. 7, 22 die ägyptische Bildung und Wissenschaft Moses' erwähnen. Wenn man auch den Erzählungen Philo's und Josephus' über die Jugendgeschichte Moses' nicht in Allem Glauben beimessen will, so sieht man doch aus ihnen, daß der jüdischen Tradition dieser Zeitpunkt des Aufenthalts und Auszugs aus Aegypten, vom höchsten Interesse war. Wir besitzen sogar noch Fragmente einer mit den sog. ägyptisch-aramäischen

Charakteren geschriebenen Papyrushandschrift aus vorchristlicher Zeit, welche eine sagenhafte Erzählung des Auszugs der Israeliten aus Aegypten enthielt. Es gab also jedenfalls zur Zeit unseres Autors noch andere Darstellungen jener Ereignisse, als die im Pentateuch enthaltenen.

§. 6. Poetische Form. Parallelismus der Glieder.

Schon im Paragraphen 3 hatten wir Gelegenheit, von der sehr gewählten poetischen Darstellung des Buches, insofern sie dem griechischen Geschmacke sich anschließt, zu sprechen. Auch mußte daselbst schon der hebräischen dichterischen Ausdrucksweise, des parallelismus membrorum, gedacht werden. In Bezug auf letzteren könnten wir auf die Einleitungsschriften (z. B. Reusch, Einl. ins A. T. §. 19 u. A., auf Rohling, Psalmen §. 4) verweisen, wenn die Anwendung desselben in unserm Buche nicht einige Besonderheiten darböte, durch deren Besprechung zugleich diejenigen widerlegt werden, welche unsere Ansicht über Zeit und Ort der Abfassung, den Verfasser und die Ursprache zu erschüttern suchen.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Parallelismus rein blos im ersten Theile des Buches hervortritt, gegen Ende aber immer mehr dem periodischen Satzbau und dialektischer Entwickelung nach Art der griechischen rhetorisch philosophischen Diktion Platz macht. (Und dies ist der Grund, warum wir in der Uebersetzung keine stichometrische Anordnung eingehalten haben.) Und zwar hält diese formelle Veränderung gleichen Schritt mit der sachlichen; denn während im ersten Theile des Buches, welcher Weisheitssätze vorträgt, Salomon redend auftritt, läßt der Verfasser gegen Ende immer mehr seine eigene Beweisführung an die Stelle der Auktorität jenes großen Weisen treten, derart, daß er 15, 14. f. nicht aus der Rolle fällt, wie Grimm behauptet, sondern unverdeckt seine Person und seine Zeit hervortreten läßt — ein neuer Beweis, daß er keine Rolle spielen wollte.

Dies kann man überhaupt in unserm Buche beobachten, daß der Verfasser den Ornatus nicht willkürlich, sondern immer nur da anwendet, wo ein gewisser Zweck, ein starker Nachdruck u. s. w. zu erreichen ist. So wendet er die Wortspiele nur da an, wo durch den Zusammenklang zweier Wörter ein besonderer Effekt erzielt werden soll. Vgl. z. B. zu 6, 10: *ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται.* 17, 8: *νοσούσης-ἐνόσουν.* 19, 21: *τηκτὸν εὔτηκτον* u. s. w. So auch die durch Individualisirung, Epitheta u. s. w. höchst poetische Naturschilderung 17, 17 ff.; sie hat den Zweck, das

Grausen der Finsterniß, unter welcher die Aegypter seufzten, durch den Gegensatz in ein noch helleres Licht zu stellen.

Ebenso ist der Parallelismus mit einer Ueberlegung angewandt, daß man den Verfasser alsbald als einen Dichter erkennt, welcher nicht ohne Reflexion durch das natürliche (nationale) Gefühl sich leiten läßt, sondern nach künstlichen Regeln die Form wählte. Wie man aus den nach Tabellaturen gefertigten, künstlichen Strophen der Meistersänger auf den Verfall der mittelalterlichen Lyrik schließen kann, so aus der bei unserm Buche vorkommenden Verschlingung, Kreuzung (vgl. zu 1, 14; 3, 16 ff.; 8, 2; 11, 10. 11 u. s. w.), Dreitheilung im Versbau, auf eine Periode des schon als poetische Form aus dem Leben geschiedenen Parallelismus der Versglieder. Unter der Dreitheilung verstehe ich hier nicht die auch in den althebräischen Gedichten vorkommenden Tristichen, sondern eine dem mittelalterlichen und griechischen Strophenbau entsprechende Anordnung der Stichen. Um dies jedoch deutlicher zu machen, müssen wir einiges von dem Parallelismus der Glieder in ästhetischer Beziehung überhaupt sagen.

Alle Poesie unterscheidet sich ihrem Wesen nach dadurch von der Prosa, daß sie nicht unmittelbar, wie diese, durch Darstellung der Wahrheit belehren, sondern insofern sie Poesie ist, durch Darstellung des Schönen ergötzen will. Da nun das Wesen der Schönheit *Einheit in der Mannigfaltigkeit* ausmacht, so haben alle sogenannten poetischen Hülfsmittel den Zweck, aus der Mannigfaltigkeit der Gedanken und Worte klar die Einheit hervortreten zu lassen, die entweder der Geist allein erfaßt, oder durch das Gehör und das Gesicht ihm vorgeführt werden. In die bunte Mannigfaltigkeit von Hebungen und Senkungen, Längen und Kürzen kommt Einheit dadurch, daß sie mit *einem* Versfuße gemessen werden, der regelmäßig wiederkehrt; die einzelnen Verse werden mit einander zu einer Einheit verbunden, für das Gesicht dadurch, daß alle oder einige Wörter in denselben mit demselben Buchstaben (Alliteration), oder mit den Buchstaben eines Wortes (Akrostichon), oder mit den auf einanderfolgenden Buchstaben des Alphabets*) anfangen, und für das Gehör durch den Zusammenklang von Vokalen (Assonanz) oder ganzer Wörter

*) Wenn Hengstenberg als Grund für letztere im Hebräischen besonders gebräuchliche Verbindung angibt, es solle dadurch die Rede den Charakter der Gebundenheit bekommen, so setzt er voraus, der Dichter binde seine Rede, um sie zu binden; auch nicht den Charakter der Vollständigkeit sollen längere in sich nicht zusammenhängende Gedanken bekommen, sondern sie sollen eben dadurch für die Augen jene Einheit bekommen, welche das Formale der Schönheit ausmacht.

und Silben (Endreim.) Ein ganzes Gedicht bekommt eine noch höhere Einheit dadurch, daß sein ganzes Material durch einen einheitlichen Maßstab einer Strophe gemessen wird. Von allen diesen poetischen Zierden besitzt das Hebräische in einigermaßen ausgesprochener Weise nur die alphabetische Alliteration, dafür hat sie aber ein einfacheres, mehr in Gedanken als in Worten gelegenes ästhetisches Mittel: sie zerlegt den einen einfachen Gedanken in zwei, drei, vier u. s. w. Sätze, die äußerlich durch gleiche Länge, innerlich durch die Einheit des Gedankens zusammengehalten werden. Hieraus ergibt sich nun sogleich die von uns oben (§. 3) gegen Schmid (S. 33) behauptete Leichtigkeit der selbst unbewußten Bildung des Parallelismus auch für Nichthebräer. Denn man braucht da nicht die Worte auszuwählen, damit sie Trochäen, Jamben und dgl. geben, man braucht nicht nach Reimen zu suchen, überhaupt auf die Worte gar keine Acht zu haben, sondern nur jene Zerlegung des Gedankens vorzunehmen, die, wenn einmal geübt, fast zu nothwendiger Gewohnheit werden kann. Wie eine bestimmte Art von Periodenbildung manchem Redner so zur zweiten Natur geworden ist, daß man ihn daraus auf den ersten Blick erkennen kann, so kann der einfachste parataktische Periodenbau (denn das ist der hebräische Parallelismus) namentlich durch häufiges Lesen der Psalmen sehr leicht gelernt und eingeübt werden.

Nach dem Gesagten braucht man die ästhetische Wirkung des Parallelismus nicht auf eine bloße Naturnachahmung zurückzuführen, die allerdings auch darin liegt, aber nur deßhalb, weil die Natur nach demselben Gesetze die Idee der Schönheit, Einheit in der Mannigfaltigkeit, darstellt. Manche der zur Vergleichung herangezogenen Erscheinungen der Natur und des Lebens, wie: der zweite Halbvers sei das Echo des ersten, im zweiten wiederhole die Mutter, was der Vater im ersten ausgesprochen, sind auch deshalb nicht geeignet, den Thatbestand zu erklären, weil sie voraussetzen, der erste Vers habe mehr Nachdruck als der zweite, da man doch ganz und gar das Gegentheil beobachtet und selbst von vornherein erwarten muß, weil sonst das zweite Glied ein das ästhetische Gefühl so sehr verletzendes mehr als tautologisches Nachhinken verursachen würde. Daß der zweite Halbvers sehr häufig mehr Nachdruck hat, als der erste, geht schon aus dem Umstande hervor, daß der (entweder formell oder dem Sinne nach) negative Ausspruch des Gedankens fast immer an zweiter Stelle steht (vgl. z. B. Spr. 10, 11, welche Stelle in poetisch-formaler Beziehung überhaupt als Muster dienen kann), der negative Satz aber seiner Natur nach eine stärkere (verneinende) Aussage enthält, als der affirmative. Denn während im affirmativen Satze nur ein Theil

der Ausdehnung des Prädikats dem Subjekte beigelegt wird, verneint der negative die ganze Ausdehnung des Prädikates von der des Subjekts. S. Tongiorgi, Institut. philos. I, 158, 2.; 160, 1. Aber auch ohne philosophische Analyse des Satzes ist dieses dem natürlichen Gefühle schon klar. In Spr. 10, 1 könnte es scheinen, als sei der zweite Halbvers schwächer als der erste, weil in jenem die Mutter, in diesem der Vater genannt ist; aber es ist einleuchtend, daß Betrübung der zärtlicheren Mutter ein größeres Uebel ist, als Betrübung des Vaters. Aehnlich sind andere Beispiele zu beurtheilen, und die Festhaltung dieses Gesetzes kann häufig für die Exegese von Nutzen sein.

Aus der Mannigfaltigkeit tritt aber die Einheit noch schärfer hervor, wenn die parallelen Glieder nicht blos durch ein ideales Band, die gleiche Länge der Stichen und die Identität des Gedankens zusammengehalten werden, sondern wenn ein ungleichartiges Glied den zwei gleichartigen gegenüber steht. Diese durch die Dreitheiligkeit erzielte Symmetrie ist aber nicht der Poesie eigenthümlich, sondern findet sich, als unmittelbarster sinnenfälliger Ausdruck der Idee der Schönheit, in allen ästhetischen Werken der Natur wie der Kunst angewandt. So verbindet die Architektur zwei oder mehrere vertikale Glieder (Säulen) durch ein horizontales (Architrav) und gleichsam, um die im Mittelalter vollendeste Kunst, die Architektur, im Strophenbau nachzubilden, unterschied man in der lyrischen Strophe Stollen, Gegenstollen — gleichartige Glieder — Abgesang — ungleichartiges Glied, welche Erscheinungen man auch schon im griechischen Drama in der στροφή, ἀντιστροφή, ἐπῳδός findet. Das ästhetische Kunstgefühl trifft hier zusammen mit den auf Schönheit berechneten Gebilden der Natur. Nach dem Plane der Dreieinigkeit sind in dem Pflanzenreiche die Blätter und bei den Dikotyledonen auch Früchte und Keime, ist der Körper der Thiere (mit Ausnahme der allerunterſten, z. B. der Seesterne) zumal im Menschen bis ins kleinste Detail hinein, angelegt, indem bei den sichtbaren Theilen zwei vollkommen gleich konstruirte Glieder, nur in der Aufeinanderfolge ihrer Theile umgekehrte Körperhälften, durch eine Mittelaxe verbunden sind. Selbst in den Fähigkeiten der menschlichen Seele entsprechen sich Verstand und Wille, und werden nach den älteren Philosophen durch die einheitliche Substanz oder das Gedächtniß, nach den neueren durch das Gefühl verbunden. Auch in der socialen Verbindung der Menschen stehen in der Grundlage aller Gesellschaft, der Ehe, den zwei in ihrer Art gleichen Gliedern, den Eltern, die Kinder als ungleichartiges verbindendes gegenüber. Ja selbst in der höchsten Schönheit ist der hl. Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, der

amor und nexus zwischen dem Vater und seinem konsubstantialen Abbild, dem Sohne, oder um einen von Günther gebrauchten aber nicht mißzudeutenden Ausdruck zu gebrauchen: der hl. Geist ist der Gleichsatz zwischen dem Satz (Vater) und dem Gegensatz (Sohn). Die aus der Dreitheiligkeit gewonnene Symmetrie ist also ein in der Natur und dem ästhetischen Gefühlen und Bedürfnissen unseres Geistes tiefbegründetes Gesetz. Unsere modernen Literaturen erzielen die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Glieder durch die Verschiedenheit oder Gleichheit in Länge der Verse, oder im Reim, hie und da auch in den Versfüßen. Da aber die hebräische Poesie hauptsächlich in die Gedanken die poetische Form verlegt, so kann sie die besprochene Dreitheiligkeit (außer durch die sehr äußere Länge und Kürze in den Versgliedern) nur durch die Zusammenordnung von zwei oder mehreren (vier, sechs u. s. w.) synonym parallelen Gliedern mit einem voraufgehenden oder folgenden synthetisch oder antithetisch parallelen Gliede erzielen, etwa: aab; aabbc; aaaab u. s. w. Dies ist nun in der That eine Form, welche in unserm Buche wiederholt vorkommt; und selbst über den Sinn Aufschluß geben kann. Vgl. z. B. sogleich 1, 1; 9, 18. 19; wenn diese Anordnung Grimm an letzter Stelle beachtet hätte, so brauchte er kein ὕστερον πρότερον anzunehmen. Ja selbst für die Echtheit des Zusatzes der Vulgata an dieser Stelle liefert die erwähnte Form eine Bestätigung, wie sie anderseits in 1, 15 gegen den Zusatz einiger Vulgatahandschriften entscheidet. S. zu d. St.

§. 7. Einheit und Integrität.

Wir haben zu viel Achtung vor unsern Lesern, als daß wir sie mit einer ausführlichen Widerlegung der Versuche, im Buche der Weisheit verschiedene Verfasser aufzufinden, behelligen sollten. Es dürfte nicht sehr gewagt erscheinen, sich anheischig zu machen, allen Werken jener Kritiker mit dem Maßstabe, den sie an die Bücher der hl. Schrift legen, Mangel an Einheit nachzuweisen. Der Vollständigkeit halber wollen wir nur historisch referiren, in welcher Weise man die Einheit unseres Buches zu zerreißen gesucht hat.

Houbigant nimmt zwei verschiedene Verfasser an, Salomon für C. 1 bis C. 9, und einen spätern Israeliten für C. 10 bis C. 19. Eichhorn verlangt einen neuen Verfasser erst mit C. 11, 2, Berthold erst für die letzten sieben Capitel. Bretschneider nimmt vier Verfasser an, den ersten für C. 1 bis C. 6, 8, den zweiten für C. 6, 9 bis C. 11,

den dritten für C. 11, den vierten für C. 12 bis C. 19. Aehnlich, aber doch mit verschiedener Zertheilung Engelbreth. Nachtigal hält das Buch für eine Sammlung von Vorträgen, die in verschiedenen Sitzungen von Weisen gehalten worden seien, und bekommt auf diese Weise neunundsiebenzig verschiedene Verfasser.

Wenn nicht die ganze Anlage, Inhalt (§. 2) und Form (vgl. §. 3 und §. 4) das Buch als das einheitliche Werk eines Verfasser aufs Klarste bewiesen, so könnte die bunte Mannigfaltigkeit jener Trennungsversuche, von denen einer den andern umstößt, Jeden zur Ueberzeugung führen, daß nicht objektive Gründe, sondern bodenlose Willkür bei Aufstellung mehrerer Verfasser maßgebend gewesen sind.

Aehnlich wie mit der Einheit verhält es sich mit der Integrität des Buches. Während Grotius an verschiedenen Stellen (2, 13 ff. aus Matth. 27, 40, ff.; 3, 6 aus Matth. 13, 43 u. s. w.) Interpolationen aufgedeckt zu haben glaubt, halten Andere es vielmehr für verstümmelt und zwar am Anfange Houbigant, am Ende wieder Grotius, Kalmet, Eichhorn, Hesse, Heidenreich. Die Ansicht der Letzteren bedarf insofern einer Berücksichtigung, als der Verfasser allerdings das Walten der göttlichen Weisheit in der Geschichte seines Volkes nachweisen will, und doch über den Auszug aus Aegypten und einige Züge aus der Wüstenreise nicht hinaus kommt. Aber wie oben (§. 4) bereits bemerkt wurde, erklärt sich diese Einschränkung oder dieses Abbrechen aus dem Zwecke, Aegyptern und Juden zu einer Zeit, wo letztere von ersteren zu leiden hatten, die Verschiedenheit des Looses beider Völker in einer frühern Zeit vor Augen zu stellen, in den harten Strafen, welche die Bedrücker des Volkes Gottes in einer frühern Zeit zu erdulden hatten, den gegenwärtigen Verfolgern ein warnendes Beispiel vorzuhalten.

§. 8. Kritik des Textes.

Da von den zahlreichen vorhandenen Handschriften des griechischen Textes, die nach dem 10. Jahrhundert mit Minuskeln geschriebenen, für die Herstellung des ursprünglichen Textes natürlich sehr wenig beitragen können, so beschränken wir uns auf eine kurze Beschreibung der Unzial-Manuskripte, die wir neben den alten Uebersetzungen bei der Beurtheilung der Lesarten auch fast ausschließlich berücksichtigt haben.

Der Text unseres Buches ist in folgenden Majuskel-Handschriften erhalten:

Codex Vaticanus, in der neuteſtamentlichen Kritik mit B, in der Septuaginta durch II bezeichnet. In der Vulgata-Kritik nennt Vercellone B den cod. Gothicus und in der LXX wird von Thilo (Specimen exercitationum crit. in l. Sap. Hal. 1825.) die zweite der zehn Pariſer griechiſchen Handſchriften (A—I) mit B bezeichnet. Er iſt zuerſt gedruckt in der durch Sixtus V. veranſtalteten Ausgabe der Septuaginta*), ſpäter durch Kardinal Angelo Mai**); da aber auch dieſe Ausgabe viel zu wünſchen übrig läßt, iſt unter Pius IX. durch den Barnabiten Vercellone und den Baſilianer Cozza***) eine neue Ausgabe mit großer Sorgfalt und Munificenz unternommen worden, wovon zwar einige Bände erſchienen, aber bis zum Buche der Weisheit noch nicht vorgedrungen ſind. Genauere Collationen hat nach Lukas von Brügge, Caryophilus, Bartolocci, Bentley u. A., Tiſchendorf veranſtaltet.

Vor dem Auffinden des cod. Sinaiticus war die Anſicht Hug's über das höchſte Alter (4. Jahrhundert) und den höchſten Werth des Codex, wie ſie derſelbe gegen Birch begründet hatte, unter den Kritikern herrſchend. Schon die Sixtiniſchen Herausgeber hatten die Urſprünglichkeit ſeines Textes aus deſſen merkwürdiger Uebereinſtimmung mit den Citationen der Väter bewieſen. Tiſchendorf iſt allerdings geneigt, dem Sinait. einen höheren Werth zu vindiziren, aber auch er gibt ihm kein höheres Alter als dem Vatic., den er auf einen der vier Schreiber des Sinaiticus zurückführt. Was Genauigkeit anlangt, ſo dürfte der Vatic. leicht den Vorzug vor dem Sinait. verdienen, der ſehr viele Schreibfehler aufweiſt.

Codex Sinaiticus, von Tiſchendorf, ſeinem Auffinder (er fand ihn 1859 im St. Katharinenkloſter auf dem Sinai) mit ℵ, von Fritzſche (libri Apocr. s. V.) mit X bezeichnet, iſt gedruckt auf Koſten der Ruſſiſchen Regierung, von Tiſchendorf mit der größten Sorgfalt herausgegeben†).

Cod. Alexandrinus, im N. T. mit A, in der LXX mit III bezeichnet, etwas jünger als die beiden vorigen (5. Jahrhundert), wird im Britiſchen Muſeum zu London aufbewahrt und iſt gedruckt zuerſt in: V. T. LXX interpr. ex antiquissimo cod. Alex. ed. Grabe, Oxf. 1707—20. 4 Foliobände und in der facſimilirten Ausgabe: V. T. graecum

---

*) η παλαια διαθηκη κατα τους εβδομηκοντα δι αὐθεντιας ξύστου ε ἀκρου ἀρχιερεως ἐκδοθεισα. Vetus Testamentum ... Rom. 1587.

**) Vetus et N. Testam. ex antiquissimo codice Vat. ed Ang. Majus 1857.

***) Bibliorum sacrorum graecus codex vatic. auspice Pio IX. P. M. collatis studiis Car. Vercell. sodalis Barnabitae et Jos. Cozza monachi Basiliani editus.

†) Codex Sinaiticus Petropolitanus edit. Tischendorf, 1862, 4 Foliobände, facſimilirte Prachtausgabe.

e cod. Alex. cura H. Herveji Baber, Lond. 1816—28, 4 Foliobände. Der hohe Werth der Handschrift, welcher ihr zukommt wegen ihres Alters und ihrer Heimath Alexandrien, wo die kritischen Arbeiten des Origenes so viel für die LXX geleistet, wird einigermaßen beeinträchtigt durch das Streben, das sich in seinen Varianten zeigt, schwierige Lesarten durch leichtere zu ersetzen. Um so höher steigt aber sein Gewicht, wenn er mit II und III zusammentrifft.

Codex Ephraem rescriptus oder Parisiensis, mit C bezeichnet, ist durch Vertilgung von Schriften Ephräms, die über den ausgewischten biblischen Text geschrieben waren, wieder gewonnen worden. Es ist zu bedauern, daß nur Fragemente davon erhalten sind, da er noch wohl älter, als der Alexandrinus ist, an den er sich meistens (im Buche der Weisheit) anschließt. Folgende Stücke unseres Buches sind erhalten: 8, 5 bis 12, 10; 14, 19 bis 17, 18; 18, 24 bis Ende.

Codex Venetus, Marcianus, irrthümlich durch Holmes und Parsons in ihrem kritischen Apparat mit 23 bezeichnet, weil ihnen unbekannt war, daß die Handschrift mit Unzialen geschrieben sei. Um Mißverständnisse zu vermeiden, werden wir ihn im Kommentar immer mit Venet. bezeichnen. Er stammt aus der Bibliothek des Kardinals Bessarion und zeichnet sich durch eine große Uebereinstimmung mit Vatic. aus. Tischendorf setzt ihn ins 8. bis 9. Jahrhundert. In der Vorrede zur Sixtinischen Ausgabe wird noch ein anderer Codex erwähnt aus der Bibliothek des Kardinals Karaffa, der große Uebereinstimmung mit Vatic. habe, was aber für eine Handschrift darunter zu verstehen sei, ist aus Mangel an jeder weiteren Signalisirung nicht zu erkennen.

Eine äußerst reichhaltige Variantensammlung aus mehreren hundert Handschriften bietet V. T. graecum cum variis lectionibus (tom. I, Oxonii 1798 ed. Holmes II—V, 1810—1827 ed. Parsons. Tischendorf bedauert, daß auf das Werk über 50,000 Thaler verwandt wurden, da die Collationen zum Theil sehr ungenau sind, nicht auf die Urschrift des cod. Alexandr. selbst zurückgehen, sondern bei Benutzung der nicht in Allem zuverlässigen Grabischen Ausgabe selbst wieder neue Fehler hinzufügen.

Im kritischen Apparate werden gewöhnlich auch noch die editio Complutensis, aus der Polyglotte des Kardinals Ximenes 1517 und die ed. Aldina (Venet. 1518) angeführt; da letztere auf sehr junge Handschriften, namentlich auf cod. 68, sich stützt, werden wir von ihr kaum Gelegenheit haben, Gebrauch zu machen. Von größerer Bedeutung ist die Compl., die allerdings auch zumeist mit einem jüngeren Codex: 248 zusammentrifft, aber

nach der Vorrede auch sehr alte und verbesserte Handschriften benutzt hat und zwar Vatikanische, den cod. Venet. und einen alten nicht mehr aufzufindenden codex Rhodiensis.

II. Citationen der griechischen Väter.

Schon die Sixtinischen Herausgeber haben den hohen Werth des cod. Vatic. durch das Zusammenstimmen desselben mit den Citationen der hl. Väter zu begründen gesucht. Freilich sind ihre Anführungen deshalb häufig sehr zweifelhaft, weil feststeht, daß sie nicht selten aus dem Gedächtnisse citiren, oder den biblischen Text mit ihren eigenen Gedanken vermischen. Kommentare, in denen sie auf Textesgenauigkeit sehen, sind zum Buche der Weisheit von griechischen Vätern nicht vorhanden, auch wird es in polemischen Schriften, in denen die Vertheidiger des Glaubens den Häretikern gegenüber mehr an den Wortlaut sich halten mußten, nicht sehr häufig citirt. Aber immerhin finden sich theils längere, namentlich bei Origenes, Clemens Al., Hippolytus, Ephräm in den griechischen Werken, Eusebius, theils kürzere Citate der Väter, welche, recht benutzt, zur Herstellung des Textes beitragen können. Sie sind gesammelt von Holmes und Thilo, sorgfältiger von Reusch in seinen Observationes criticae in l. Sap. Frib. 1861.

Auch die zahlreichen Citationen des hl. Hieronymus können, da er nicht nach der Itala, sondern nach dem jedesmal selbst übersetzten griechischen Text anführt, benutzt werden.

In Wirklichkeit ist die Anwendung der Väter noch eine beschränktere, als man nach dem Gesagten erwarten sollte — in unserm Buche dürfte außer 13, 5 kaum eine Entscheidung über den ursprünglichen Text aus denselben zu gewinnen sein — weil es doch ein seltener Fall ist, daß gerade die kritisch angefochtenen Stellen von so hoher dogmatischer oder ascetischer Wichtigkeit sind, daß sie häufig angeführt worden wären.

III. Alte Uebersetzungen.

Nicht blos in exegetischer Beziehung sind die ältesten Uebersetzungen, welche den Verfassern örtlich und zeitlich in Anschauungen und Ausdrucksweise näher standen als wir, und deshalb vielfach den Sinn derselben leichter erfassen konnten, von großer Wichtigkeit, sondern zum Theil noch mehr in kritischer Hinsicht, in welcher sie unter Umständen selbst den

Handschriften des Urtextes vorzuziehen sind. Denn nicht nur reichen dieselben weit über die vorhandenen Handschriften hinaus (die lateinische und syrische Uebersetzung sind spätestens aus dem 2., die ältesten Handschriften frühestens aus dem 4. Jahrhundert), sondern es gibt auch gewisse Varianten, die durch die Handschriften der Urschrift kaum, aber sehr leicht durch die Uebersetzungen entschieden werden können. Da z. B. ει und ι in jenen sehr häufig verwechselt wird, die Setzung des einen für das andere aber zu ganz verschiedenen Formen und Wörtern führt, so braucht man blos die Uebersetzungen zu befragen, in denen, weil hier keine ähnliche Verwechselung möglich war, zu ersehen ist, was sie vor sich gehabt haben; vgl. z. B. 17, 10; und dies ist selbst dann noch möglich, wenn die Uebersetzung, wie die Peschito, sehr frei mit dem Text umgeht, ja häufig noch, wenn sie selbst falsch übersetzt hat, da man unter Umständen noch bestimmen kann, von welcher Lesart aus jener Fehler möglich war und von welcher nicht.

Unter allen Uebersetzungen des Buches der Weisheit nimmt den ersten Platz die Vulgata ein, sowohl wegen ihres Alters, als wegen ihrer wörtlichen Treue und Klarheit, sowohl wegen ihres jetzt allgemein anerkannten wissenschaftlichen Werthes, als wegen ihres kirchlichen Gebrauches, der durch das bekannte Trienter Dekret seine höchste Sanktion erhalten hat.

Während der Franziskaner Smets in seiner Sapientia Vulg. editionis Vers. belgica Antv. 1749 von der Uebersetzung speciell zum Buche der Weisheit noch sagen konnte: Stilus omnino rudis est et inordinatus, barbarismis, cacophonismis et soloecismis ubique refertus, devius ubique a tritis grammaticorum regulis etc. ut proin recte sentiant qui interpretem illum linguam Latinam minus caluisse arbitrentur. §. 144. Admodum frequenter cacozeliae vitio laborat. §. 146. Uno pro altero tempore frequenter utitur. §. 149 etc., hat jetzt die alte lateinische Uebersetzung in den betreffenden Werken von Rönsch und Kaulen Grammatik und Lexikon bekommen, und hat der neueste kritische Herausgeber des Buches der Weisheit, Fritzsche, ihr einen solchen Werth beigelegt, daß er an einigen Stellen (1, 15; 2, 8) selbst den lateinischen Text der Vulgata, dem im Griechischen nach den heutigen Handschriften Nichts entspricht, in den griechischen Text aufgenommen hat. Die Uebersetzung des Buches der Weisheit gehört zu den Stücken unserer jetzigen Vulgata, die vom hl. Hieronymus weder übersetzt noch revidirt, sondern unverändert aus der älteren Itala herübergenommen sind (vgl. Reusch, Einl. ins A. T. §. 74, 3) und folglich nach dem hl. Augustinus in den ersten Zeiten des Glaubens

entstanden ist. Ueber den Standpunkt, den ich hinsichtlich der Vulgata als wissenschaftlichem Hülfsmittel und als authentischer Kirchenversion einnehme, habe ich mich im ‚Literarischen Handweiser' hinlänglich ausgesprochen, worauf ich hier verweisen kann mit dem Bemerken, daß ich (was mir in brieflich zugegangenen übrigens wohlgemeinten Mittheilungen vorgehalten wurde) durchaus keine entgegenstehende Ueberzeugung, die ein Theologe mit seinen katholischen Standpunkte vereinigen kann, verdächtigen oder kritisiren will. Ich werde in der Behandlung des Buches der Weisheit zeigen, wie auch die strengste Auffassung der Authentie der Vulgata noch einen weiten Spielraum in kritischer und exegetischer Hinsicht läßt. Die Protestanten freilich können trotz ihrer Achtung vor der Vulgata, nun einmal des Vorurtheils sich nicht entziehen, (so noch R[önsch] im ‚Literarischen Centralblatte' in seiner sonst so anerkennenden Rezension von Kaulen's Handbuch der Vulgata), unter dem konfessionellen Drucke der authentischen Vulgata wäre eine freie Beurtheilung derselben unmöglich.

Ohne im Mindesten gegen das Trienter Dekret zu verstoßen, kann man bei allen vorkommenden Varianten gegen die Vulgata sich entscheiden, wenn dies wissenschaftliche Gründe fordern, vorausgesetzt, daß nicht durch die Praxis oder Lehre der Kirche eine bestimmte Lesart festgestellt, oder deren Beseitigung das Dogma oder die Beweisbarkeit des Dogmas aus dieser Stelle gefährdete. In diesem Falle werden aber auch nie wissenschaftliche Gründe mit der aus dem untrüglichen Erkenntnißprinzip gewonnenen Erkenntniß streiten; und wo es doch scheint, wird der Theologe nicht an der Forschung gehindert, sondern auf das Nachdrücklichste zu fernerer Untersuchung aufgefordert. Im Buche der Weisheit gibt es leider nicht viele Stellen, welche in kritischer oder exegetischer Beziehung an der Authentie der Vulgata ein untrügliches Kriterium hätten, und ist man somit auf wissenschaftliche Mittel angewiesen; und nur auf solche gestützt hat sich mir ergeben, und wie ich hoffe wird der Leser dieselbe Ansicht gewinnen, daß die Vulgata in jener doppelten Beziehung die wesentlichsten Dienste leistet. Ueber die von Smets u. A. vorgebrachten Beschuldigungen, über angebliche falsche Uebersetzungen der Konjunktionen γάρ - autem ergo, δέ - enim, über Zusätze und Auslassungen u. s. w. wird man an den betreffenden Stellen Aufschluß finden.

Auch in Bezug auf den kritischen Werth der Lesarten der Vulgata, die durch ihre Uebereinstimmung mit den codd. Vatic. und Sinait. und der Peschito einerseits, anderseits auch aus innern Gründen meistens als die ursprünglichen sich herausstellen, muß auf den Kommentar verwiesen werden. Es finden sich aber auch ganze Stichen in der Vulgata,

welche in keiner vorhandenen griechischen Handschrift zu lesen sind: auch von ihnen läßt sich die Echtheit mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen (vgl. zu 6, 1; 2, 8 u. s. w.). Besonders aber glaube ich, den Beweis liefern zu können, daß 9, 18. Quicunque placuerunt Tibi Domine a principio, in den Text gehört.

Der Satz findet sich in den griechischen Liturgien, und zwar in der des hl. Chrysostomus in dem Stillgebete, das der Priester während des Absingens des Trishagions durch den ψάλτης spricht, in fine: πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων, in der des hl. Basilius in dem Intercessionsgebet nach der Communion: ὅπως καὶ ἡμεῖς μετὰ πάντων ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων γενώμεθα μέτοχοι τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν. Dieselbe Stellung haben die angeführten Worte in der noch älteren Jakobusliturgie; in der Clementinischen Liturgie, welche unter allen die älteste ist, und wahrscheinlich ziemlich wörtlich apostolischen Ursprungs ist, kommt der Ausdruck zweimal vor: in der Litanei, welche in der Seelenmesse nach Entfernung der Katechumenen der Diakon spricht (vgl. Katholik 1872, S. 247), und in dem Intercessionsgebet einer jeden Messe.

Vor allem bemerke man, daß der Satz ein so eigenthümliches Gepräge hat, daß man an ein zufälliges Zusammentreffen der Vulgata mit den liturgischen Stellen gar nicht denken kann. Es muß also der lateinische Uebersetzer aus der Liturgie (den umgekehrten Fall können wir wohl unberücksichtigt lassen) oder es müssen beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben. In letzterem Falle wird Niemand eine andere Quelle voraussetzen wollen, als eben den griechischen Text der Weisheit. Was den ersteren Fall anlangt, so wird Niemand annehmen, daß der lateinische Uebersetzer unmittelbar aus der griechischen Liturgie die Worte herübergenommen hat, sondern man kann höchstens sagen, daß aus der Liturgie die Worte in Handschriften des Buches der Weisheit kamen, welche dem Uebersetzer vorlagen. Damit ist aber 1) die Möglichkeit zugestanden, daß eine Stelle aus Handschriften vollständig verschwinde. 2) Die Annahme, daß aus der Liturgie die Stelle ursprünglich stamme, ist nicht haltbar. Denn schon der Umstand, daß eben in den Liturgien an ihr so festgehalten wird, daß sie bei ganz verschiedenen Theilen der Messe angebracht wird, läßt es sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß man in ihr nicht mehr als Menschenwort sah. Dazu kommt, daß der Ausdruck auch in dem jüdischen Sabathmorgengebete vorkommt: „Gedenke ihrer zum Guten mit den übrigen Gerechten vom Anbeginn der Welt an." Nun hat aber

Bickell (Messe und Pascha) nachgewiesen, daß, wie das Pascharitual der Clementinischen Messe, so das Schacharith (nebst Musaph) der Vormesse zu Grunde liegt. S. besonders S. 90 ff. Es hat also die Liturgie, die an der parallelen Stelle hat: „Für alle Heiligen, die dir von Anbeginn der Welt an wohlgefallen haben", von da den Halbvers entlehnt. Die Vergleichung beider Rituale (s. die Zusammenstellung a. a. O. S. 103 ff.) zeigt aber deutlich, daß eine wörtliche Uebereinstimmung nur da vorhanden ist, wo sie in Stellen der hl. Schrift zusammentreffen. Also hielten die Apostel, als sie den fraglichen Ausdruck in die Liturgie aufnahmen, ihn für Gottes Wort.

Aber wenn selbst das hohe Alter dieses Gebets, das wenigstens in seiner jetzigen Fassung nicht über das 8. Jahrh. hinauf verfolgt werden kann, nicht zugegeben werden sollte, so bleibt doch die Echtheit der Stelle bewiesen; denn es ist undenkbar, daß die nachchristlichen Juden aus der griechischen Messe oder gar aus der Vulg. den Ausdruck entlehnt haben sollten, aber wohl möglich, daß sie ihn aus einem vorchristlichen jüdischen Buche nahmen, das sie zwar nicht für kanonisch, aber doch für orthodox hielten und in chaldäischer Uebersetzung lasen.

Aber auch aus innern Gründen ergibt sich, daß im jetzigen Griechischen Texte etwas ausgefallen ist. Um kein Hysteron proteron zu bekommen, wenn die Gradheit der Wege der Belehrung vorausginge, muß 18b als Erklärung von 18a gefaßt werden, und damit der Begriff der Gradheit der Wege erschöpft werde, muß ebenso 18c erklärend zu 18a treten. Wir haben also die engste (synonyme) Coordination zwischen 18b und 18c welcher in synthetischem Parallelismus 18a gegenüber steht, und folglich jenes beliebte dreitheilige Tristichon a: b: b, durch welches unser Verfasser hervorragende Gedanken auszuzeichnen pflegt. Vgl. zu 1, 1; 11, 1 und sehr oft. Nun ist aber kaum ein Gedanke in dem Buche, der einen solchen Nachdruck hätte, wie V. 18, da er das Thema zu dem ganzen zweiten historischen Theil der Auseinandersetzung bildet. Brechen wir aber 18c mit ἐσώθησαν ab, so ist jener schöne Parallelismus zerstört und an dessen Stelle ein Tristichon gesetzt, in welchem das zweite der Glieder, die sich dem Sinne nach aufs Engste entsprechen müssen (18b und 18c), ganz auffallend nachhinkt. Hingegen, wenn man πάντες οἱ ἀπ' ἀιῶνός σοι εὐαρεστήσαντες anfügt, so entsprechen sich 18b und 18c ganz genau, und sind außerdem durch eine Epanalepsis, ἀρεστὰ am Anfange — εὐαρεστήσαντες am Ende, inniger verbunden.

Nimmt man noch dazu, daß nach der Stichometrie des Nicephorus 1100 Stichen in unserm Buche enthalten sind, in den jetzigen griechischen Handschriften aber (nach dem cod. Alex., der stichometrisch geschrieben ist) nur 1098 herauskommen, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Vulgata in ihren Zusätzen einen Text bietet, der als der ursprüngliche anzusehen ist. Freilich ist damit nicht bewiesen, daß nun gerade alle echt sind, und gerade dieser oder jener lateinische Zusatz zu den zwei ausgefallenen Stichen gehört, aber neben 2, 8b: Nullum pratum etc. dürfte kein anderer so viele besondere Gründe für sich haben, als gerade der, welcher uns hier beschäftigt.

Auf den Vorhalt, den man mir vielleicht machen könnte, warum ich trotz dieses hohen Werthes der Vulgata dennoch nicht sie, sondern den griechischen Text bei der Erklärung zu Grunde gelegt habe, erwidere ich 1) daß es bei einem exegetischen Werke nicht allein darauf ankommt, Glaubens- und Sittenlehren zu eruiren, sondern das Schriftstück auch sprachlich, archäologisch, kritisch u. s. w. soviel wie möglich nach dem ganzen Thatbestande zu erklären; daß dafür aber der Urtext besser geeignet ist, als eine Uebersetzung, und sei es auch die beste, dürfte von Niemand in Abrede gestellt werden. Im Uebrigen ist fortlaufend der Vulgata so viel Aufmerksamkeit gewidmet, daß der Kommentar auch als die Erklärung des Vulgata-Textes dienen kann. In kritischer Beziehung haben mir dabei gute Dienste geleistet die Observationes criticae in l. Sap. von Reusch, obgleich auch hier von dem offiziellen Texte selten abgegangen zu werden brauchte, in sprachlicher Beziehung Kaulen, Handbuch zur Vulgata, Mz. 1870, was allen Theologen anzurathen ist, Rönsch, Itala und Vulgata, 1869, Hagen, Sprachl. Erörterung zur Vulgata, 1863.

2) Nimmt auch der griechische Text der Septuaginta in der Kirche eine Stelle ein, die ihn weit über ein rein wissenschaftliches Hülfsmittel, wie es z. B. der masorethische Text ist, erhebt. Nicht nur haben die Apostel dieselbe in Wort und Schrift selbst gegen den jetzigen hebräischen Text als Wort Gottes angeführt, sondern es ist auch dieselbe Jahrhunderte lang in liturgischem Gebrauche, in kirchlicher Belehrung, Vertheidigung und Erörterung des Glaubens theils im Original, theils in der nach ihr gefertigten wörtlichen Itala fast ebenso hoch geachtet und behandelt worden und wird zum Theil noch so behandelt wie die Vulgata. Wenn man nun bedenkt, daß nicht der Vulgata durch die Entscheidung des Konzils von Trient eine innere Authentie geschaffen ist, wie man der Kirche so häufig verleumderischer Weise vorwirft, sondern nur die äußere Authentie, welche sie durch den langjährigen kirchlichen Gebrauch hatte, deutlicher als Dogma

ausgesprochen worden ist, so kann man auch der Septuaginta eine wenn auch geringere Authentie nicht absprechen, nur daß sie nie durch ein förmliches Dekret definirt worden ist. Insofern aus ihr die Itala, welche Jahrhunderte lang authentische Kirchenversion war, geflossen ist und mehrere Bestandtheile der jetzigen Vulgata nur Uebersetzungen der Septuaginta sind, hat letztere eine höhere oder wenigstens gleiche innere Authentie; denn da die Authentie einer Uebersetzung auf der Uebereinstimmung mit dem Originale beruht, so wäre es doch ein großes Wunder, wenn der lateinische Uebersetzer Fehler der Septuaginta sollte beseitigt haben, da es vielmehr ganz sicher ist, daß er denselben noch neue hinzugefügt hat. Freilich bezieht sich diese Authentie nur auf die Septuaginta, die in den ersten christlichen Jahrhunderten in der Kirche vorhanden war, da sie mit Verdrängung der Itala nur noch einen partiellen Gebrauch in der Kirche behalten hat. Aber immerhin ist auch die Wachsamkeit der Römischen Kirche, welche unter dem Beistande des hl. Geistes steht, hinlänglich Bürge, daß auch in der mit ihr vereinigten Griechischen Kirche, welche die Septuaginta noch immer gebraucht, in den Belehrungen der Gläubigen, den liturgischen Vorlesungen u. s. w. nicht Menschenwort an die Stelle von Gottes Wort getreten ist.

Aber außerdem sind wir in der günstigen Lage, daß unsere ältesten Handschriften der LXX einer Zeit entstammen, in welcher dieselbe noch im vollsten Maße (durch die Praxis) authentische Kirchenversion war. Mit derselben Gewißheit also, mit der wir unsere ältesten Codd. auf die Zeit vor der Verdrängung der Itala zurückführen können, steht uns auch die Authentie der Septuaginta, wie sie wesentlich noch jetzt aus jenen Codd. herstellbar ist, nicht zwar als Dogma, sondern als conclusio theologica fest. Deshalb war es auch das Bestreben der Sixtinischen Herausgeber, so viel als möglich die Septuaginta wieder herzustellen und dem Cod. Vaticanus legen sie unter Anderm deßhalb so viel Gewicht bei, weil er allein die Ueberschrift der LXX führe (jetzt hat Tischendorf dieselbe auch im Ephr. resc. zu den Sprüchwörtern gefunden): Quorum (LXX) editio cum esset nova emendatione perpolienda, recte ad hujus libri (Vaticani) normam, qui longe omnium antiquissimus, solus juxta Septuaginta inscribitur, perpolita est.

In gleichem Sinne spricht sich das von Sixtus V. der Ausgabe vorangeschickte Dekret aus. Cum praedecessor noster Graecum V. T. juxta Septuaginta Interpretum editionem, qua ipsi etiam Apostoli nonnumquam usi fuerunt ad emendatissimorum codicum fidem expoliendam mandaverit... Volumus et sancimus ad Dei gloriam et ecclesiae utilitatem,

ut V. T. graecum juxta LXX ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad Latinae vulg. edit... intelligentiam utantur. Wenn auch dieses Dekret in seinem Disziplinartheile bereits keine bindende Kraft mehr hat, da ja durch die neue Römische Ausgabe auspice Pio IX., dasselbe faktisch abrogirt ist, so hat sie doch die dogmatische Voraussetzung, die auf den hohen Werth der LXX ein helles Licht werfen. Denn wenn der Papst kraft seines Pastoralamtes (ad pastoralem nostram causam pertinere vehementer arbitramur, S. Scr. libros, quibus salutaris doctrina continetur, ab omnibus maculis expurgatos integros purosque pervulgari) zum Verständniß der Vulgata die LXX, die die Apostel gebraucht hätten, herstellt und vorschreibt, so kann dieselbe keine dogmatischen Irrthümer und in dogmatischen Stellen kein Menschenwort enthalten.

Die Syrische Uebersetzung, Peschito, mag an Alter der lateinischen gleichkommen, und ist deshalb für die Exegese als traditionelles Hülfsmittel von großer Bedeutung, zumal sie in der Syrischen Kirche und selbst bei den Nestorianern eine offizielle Bedeutung ähnlich wie die Septuaginta in der Griechischen Kirche hat; aber in kritischer Beziehung ist sie wegen ihrer Freiheit in der Uebertragung von geringerer Brauchbarkeit.

Die Citationen im Folgenden sind der Polyglotte Walton's entnommen. Neuerdings hat Lagarde eine neue Ausgabe der deuterokanonischen Bücher des A. T. aus sehr alten Handschriften veranstaltet (V. T. Libri apocr., 1861).

Die armenische Uebersetzung ist wegen ihres Alters (5. Jahrhundert), wegen ihres offiziellen Charakters in der stets aufs Engste mit der Römischen verbundenen Armenischen Kirche und ihrer wörtlichen Treue für Exegese und Kritik von Wichtigkeit. Die Varianten haben wir der Ausgabe Reusch's (L. Sap. Graece sec. ex Vatic. 1858) entnommen.

Die arabische Uebersetzung würde, da sie genau und wörtlich ist, einen hohen Werth haben, wenn ihr Alter, das über das 7. Jahrhundert nicht hinaufreicht, ein höheres wäre. Immerhin aber darf man sie in der Kritik den Minuskelhandschriften vorziehen. Unsere Citationen sind nebst Uebersetzung der Londoner Polyglotte entnommen.

§. 9. Literatur. Kommentare.

A. Von Katholiken.

Dieselben sind von Schmid mit großem Fleiße zusammengestellt, von denen wir jedoch nur die besonders berücksichtigen, die in unserm Kommentare genannt sind.

Die älteste uns erhaltene Auslegung des Buches der Weisheit ist die vom hl. Rabanus Maurus aus dem J. 840, der aber außer Homilien des hl. Ambrosius und hl. Augustinus über unser Buch noch die acht Bücher des Presbyter Bellator über denselben Gegenstand anführte.

Ein anderer Mönch von Fulda und Schüler Raban's, Walafrid Strabo, ist der Verfasser der Glossa ordinaria, einer kurzen von den mittelalterlichen Theologen häufig citirten Erklärung der hl. Schrift.

Anselm von Laon († 1117) verfaßte die glossa interlinearis.

Eine kurze, der mystischen Richtung des großen Franziskaners entsprechende Erklärung des Buches der Weisheit schrieb der hl. Bonaventura: Expositio in librum Sapientiae.

Die biblischen Arbeiten des Hugo a S. Caro erstreckten sich auch auf das Buch der Weisheit.

Sehr ausführlich ist der Kommentar des englischen Dominikaners († 1349) Robert Holkot: In librum Sapientiae praalectiones CCXIII s. l. anno MDLXXXVI. Er enthält etwas viel Allotria.

Matthäus Cantacuzenus im 14. Jahrhundert schrieb griechische Scholien zum Buche der Weisheit, welche, mit Ausnahme von Bemerkungen zu 4, 1 und 15, 18, bei Mai Nova Bibl. V, 93 und 131 nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Jesuiten Brunellus, fragmentarisch bei den Auslegern erhalten sind.

Des Nikolaus von Lyra (Lyranus) Postillen erstrecken sich auch auf das Buch der Weisheit.

Vor der Reformation haben ferner sich um das Verständniß unseres Buches noch verdient gemacht: Petrus Alliakus, Wilhelm Brito, Nikol. de Gorran, Joh. Bako, Simon de Heintun, Ricardus, Arnalefeldus, Barthol. de Bragantiis, Candelarius, Radulph de Deceto, Eccard, Wilh. de Altono, Joh. Hagen, Jakob, Marclesfield, Netter, Odo, Paganus, Procopius, de Alna, de Pratellis, Sernogacii, de Trillia.

Dionys. Carthusianus (Dion. Rickel) schrieb einen Kommentar zur ganzen hl. Schrift. († 1471.)

Während oder nach der Reformation kommentirten die Weisheit: Thomas de Vio, (Kardinal Cajetan), Isidor Clarius, Franz Vatablus († 1547), dessen Zuhörer seine Vorlesungen über die hl. Schrift herausgaben.

Sehr geschätzt ist: Sapientia Salomonis Petro Nannio Alcm. interprete. Bas. 1552.

Korn. Jansen, Bischof von Gent, nicht zu verwechseln mit seinem Neffen, Bischof von Ypern, der übrigens auch das Buch der Weisheit erklärte, schrieb: Adnotationes in libr. Sap. Sal. und Paraphrasis in psalmos ... ac in Sapientiam notae; geschickter Kritiker.

Hier. Osorius († 1580): Paraphr. in Salom. Sapientiam.

De Castro (S. J., † 1615) Comment. in l. Sap.

Joh. Lorinus († 1634) schrieb unter andern Comment. in Sap.

Vor allen zeichnet sich aus der Kommentar des Cornelius a Lapide, der zwar gerade bei diesem Buche verhältnißmäßig kurz ist, da er vielfach auf seine Auslegung des Pentateuch verweisen kann, aber immerhin unter den katholischen Erklärungen die beste.

Aug. Kalmet erklärt auch das Buch der Weisheit, aber in sehr gedrängter Kürze.

Jak. Tirinus (S. J., † 1636) schrieb einen guten Kommentar zur ganzen hl. Schrift.

Weitenauer, S. J., Job, Pss., Salom., Siracides ... explic. 1768.

F. Wilh. Smets ord. S. Fr.: Sapientia Vulg. edit. vers. Belgica notis grammat. etc. Antv. et Amst. 1749.

Aus der neuesten Zeit haben wir: Dereser, die Sprüchw., Pred., Buch der Weisheit, übersetzt u. erklärt. Das Buch der Weisheit, übersetzt u. erklärt von J. A. Schmid (Prof. in Eichstädt) 2. Aufl. 1865.

Dazu kommen die neuern Bibelwerke von Brentano-Dereser-Scholz, von Braun, Allioli, Loch und Reischl und in der Migneschen Sammlung: Script. sacrae Cursus completus.

Genannt müssen wenigstens noch werden aus früherer Zeit: Emm. Sà, Joh. Mariana, Wilh. Estius, Joh. Maldonatus, Gonsalv. de Cervantes, Joh. Menochius, Saci, Bossuet, Houbigant, Laur. Aponte, Astudillo, Gorse, de Arundine, de Arundel, Franz Bobadilla, Corderius, Curiel, Forerius, Gaillard, Malvenda, Sanktius, Lelong u. s. w.

B. Von Protestanten.

Hesse, Salomons Weish., neu übers. mit Anmerkk. 1785.

Nachtigal, das Buch der Weish. 1799.

Heydenreich, Uebersetzungen u. Erläuterungen d. Buches d. Weish.

Engelbreth, Libr. Sap. Sal. interpr. Specimina. 1826.

Bauermeister, Comment. in Sap. Salom. 1828.

Will. Grimm (Prof. in Jena), Komment. über das Buch der Weisheit. 1837.

Fritzsche u. Grimm, kurzgef. exeget. Handbuch zu d. Apokryphen des A. T. 6. Lief.: das Buch der Weish. von Grimm. 1860.

Grimm zeichnet sich aus durch kritische Schärfe, philologische Schulung und exegetischen Takt da, wo er sich nicht von seinen vorgefaßten Meinungen über alexandrinische Philosophemen und dgl., die er erst in das Buch hineinträgt, beeinflussen läßt. Auch abgesehen von der Inspiration des Buches, kann gewiß auch ein rein menschliches Schriftwerk nicht wohl von dem erfaßt werden, der sich nicht nur nicht in den Auktor hineindenken will, sondern dessen Gedanken mit so aristokratischer Vornehmheit von sich weist, daß er sie immer nur in indirekter Rede anführt.

Außerdem müssen noch genannt werden: Grotius, Baduell, Strigel, Fabritius, Selnecker, Brochmann, Petersen, Schuband, Steinmetz, Kleuker, Wallenius, Kelle, Schultheß u. s. w.

Das Buch der Weisheit.

Erstes Capitel.

Aufforderung zum Streben nach Weisheit. Was man deßhalb zu meiden hat.

V. 1. Liebet die Gerechtigkeit, ihr Richter der Erde: Denket von dem Herrn in Aufrichtigkeit, und in Einfalt des Herzens suchet ihn.

Dieser Vers, oder vielmehr schon der erste Stichos desselben, enthält das Thema zum ganzen Buche, welches sich zum Zwecke gesetzt hat, die Weisheit allen Menschen, vor Allen aber den Fürsten zu empfehlen. Denn die Gerechtigkeit, zu deren Liebe der Verfasser auffordert, ist nicht Anders als die Weisheit in der vollen, theoretischen und praktischen, Bedeutung dieses Wortes, s. Einl. §. 2. Im Allgemeinen nämlich ist es Aufgabe der Gerechtigkeit, richtiges Maß, Geradheit, Ordnung zu schaffen. Sie wird aber ebenso gut von den Handlungen des Menschen, als von seinem ganzen Zustande, seinem Sein ausgesagt, indem man z. B. nicht nur sagt: Dieser Mensch handelt gerecht, sondern auch: Er ist gerecht; und dieses Letztere kann entweder nur den Habitus, der durch gerechte Handlungen erworben ist, bezeichnen, hat aber auch häufig den Sinn: Sein ganzes Thun und Lassen, sein ganzes Sein ist der Ordnung gemäß, er hat die Vollkommenheit im sittlichen Streben erlangt, er besitzt den Inbegriff aller Tugenden. Das ist die Gerechtigkeit, die der hl. Thomas generalis per praedicationem nennt, und sie der justitia legalis als einer Tugend, die zunächst in den Handlungen sich findet und generalis causaliter genannt wird, entgegensetzt. Auf die Handlungen bezogen, bezeichnet nämlich die Gerechtigkeit im engern Sinn die Tugend, welche das richtige Maß in dem Verhältnisse der Menschen zu einander herstellt. Dieselbe heißt justitia commutativa, wenn sie Gleichheit herstellt in dem juridischen Verkehre von Privatleuten, die als solche eine natürliche Gleichheit besitzen; sie heißt distributiva oder legalis, wenn von der Obrigkeit Proportionalität zwischen den einzelnen Glieder einer Gesellschaft und deren Beziehungen zum allgemeinen Besten, dem Endzwecke der Gesellschaft, hergestellt wird, z. B. denen, die sich um den Staat mehr verdient gemacht haben, auch mehr Belohnung und Anerkennung

zu Theil wird. Insofern also diese Tugend die Verdienste und Tugenden aller Untergebener zum allgemeinen Wohle des Ganzen verwendet, ist sie eine allgemeine Tugend, aber nicht per praedicationem oder per essentiam, sondern effective oder causative. Vgl. S. Thom. 1. 2 q. 60 u. 113 und 2, 2 q. 58.

Dies vorausgeschickt, fragt es sich, in welcher der drei angegebenen Bedeutungen ist hier die Gerechtigkeit zu nehmen? Es könnte wohl scheinen, daß die justititia commutativa zu verstehen sei, da sie Richtern an das Herz gelegt wird, deren Amt es gerade ist, die Rechtsansprüche zwischen den Privaten zu regeln, d. h. die justititia commutativa zu handhaben. Man muß sich aber erinnern, daß das Richteramt nach orientalischem Sprachgebrauche, der auch als Synekdoche in den modernen Sprachen in gewissen Verbindungen, wie: Richter des Erdkreis u. dgl., nachgebildet werden kann, als Bezeichnung der Fürstengewalt dient. Man vgl. z. B. Ps. 71: Deus judicium tuum regi da et justitiam tuam filio regis, judicare populum tuum in justitia et pauperes tuos in judicio. Und besonders Weish. 6, 1 ff.: *Ακούσατε οὖν βασιλεῖς καὶ σύνετε, μάθετε δικασταὶ περάτων γῆς. κτλ.*; an welcher Stelle *δικασταὶ περ. γ.* schon an und für sich, noch mehr aber auch wegen des poetischen Parallelismus mit *βασιλεῖς* nur von Herrschern verstanden werden kann. Nun besteht aber zwischen dieser und unserer Stelle ein Verbal- und Realparallelismus, da ja an beiden Stellen ganz dieselben Personen angeredet werden und *κρίνοντες* dem *κριταί, γῆν* dem *περάτ. γῆς.* entspricht; vgl. auch 6, 5. 10 ff., wo *ὅσια, σοφία, κρίνειν ὀρθῶς* gerade so wie hier die *δικ.* als den Fürsten eigenthümliche Tugenden dargestellt werden. Also muß auch *κρίν. τ. γ.* von Fürsten verstanden werden. Die von den Fürsten zu handhabende, ihnen eigenthümliche Gerechtigkeit ist aber die justitia legalis. Also dürfen wir den Begriff der *δικαιοσύνη* hier nicht auf die justitia commutativa einschränken, zumal im Verlaufe des Buches diese specielle Tugend nicht besonders behandelt, sondern nur ganz vorübergehend erwähnt wird. Nun ist aber weiter zu bedenken, daß zwar unmittelbar Fürsten in dem Buche von Salomon angeredet werden, aber die Belehrungen und Ermahnungen auch noch an Andere gerichtet sind (Einl. §. 3 u. 4), ja ganz allgemeine Geltung haben und jedenfalls nach der Intention des hl. Geistes, des auctor primarius, an alle Menschen gerichtet sind, wie ja auch unmittelbar die Ptolemäer Veranlassung zu dem Buche gaben, aber ganz sicher nicht allein unter den *κρίνοντες τὴν γῆν* zu verstehen sind. Es ist also auch die hier empfohlene Gerechtigkeit nicht zu beschränken auf die den Fürsten eigene Tugend, sondern jene Gerechtigkeit zu verstehen, die alle

Tugenden umfaßt. Und in der That ist es die Weisheit, welche der Verfasser (den Fürsten) angelegentlich empfiehlt, die Weisheit nämlich nicht nur als Herrschertugend, sondern als theoretische und praktische religiöse Bildung. Da nun aber die Gerechtigkeit in demselben Sinne genommen wird, ja bei unserm Verfasser (4, 7 u. ö.) σοφός und δίκαιος vollkommen synonym vorkommen, so muß die Gerechtigkeit an unserer Stelle die gesammte sittliche Vollkommenheit bezeichnen. Vgl. auch zu 1, 15.

So allgemein faßt auch der hl. Rabanus die Stelle: Admonet Sapientia divina praepositos ... ut justitiam diligant et aequitatem in judicio conservent. Alias potest haec sententia ad omnes generaliter pertinere, qui ratione vigent. Zu demselben Resultate führt uns auch die Betrachtung des logischen, grammatischen und poetisch-formellen Zusammenhanges des ersten Stichos mit den zwei folgenden Stichen desselben Verses. Und, was zunächst die Gedankenverbindung anlangt, so sind in der parataktischen Verbindung von ἀγαπήσατε, φρονήσ., und ζητήσ., um kein ὕστερον πρότερον annehmen zu müssen, wenn die Erkenntniß nach der Liebe käme, φρονησ. und ζητήσατε unter sich aufs Engste coordinirt als Erklärung zu ἀγαπήσατε zu nehmen; was auch durch die grammatische Verbindung gefordert wird, indem diese zwei letzten Stichen durch die chiastische Stellung (die zwei gleichartigen Glieder ἐν ἀγαθ. und ἐν ἁπλ. τ. κ. stehen in der Mitte, die beiden andern zusammengehörigen φρονησ. und ζητήσ. stehen außen) und durch die Partikel καὶ innig in einander verschlungen und verkettet sind, während sie dem ersten Stichos ἀγαπ. δικ. sich asyndetisch anschließen. Ferner ist auch der poetische Parallelismus in der Weise durchgeführt, daß den zwei letzten ganz gleichmäßig (synonymer Parall.) gebauten chiastisch in einander verketteten Gliedern das erste in ungleicher Form gegenüber steht (Figur: a : b : b oder 1 : 2). Vgl. Einl. §. 6. Das ungleich gebaute erste Glied: ἀγαπ. τ. δ. οἱ κρ. τ. γ. wird also durch die zwei andern ganz ebenmäßig unter sich gebauten erklärt. Es muß deßhalb die δικαιοσύνη in ihrer weitesten Bedeutung (Vollkommenheit = σοφία, chochma) genommen werden, weil sie sonst nicht das in den zwei folgenden Halbversen enthaltene religiöse Denken und Streben einschlösse.

Durch die erwähnte künstlerische Anlage bekommt nun der erste Vers eine Bedeutsamkeit, und wird namentlich der erste Stichos desselben in einer Weise als Thema des Buches hervorgehoben, wie ihn kein fetter oder gesperrter Druck nach moderner Weise hätte auszeichnen können. Eines bleibt dabei noch zu erklären: Wenn φρον. und ζητήσ. Erklärung von ἀγαπ. sein sollen, so muß letzterer Begriff implicite die beiden ersten

in sich enthalten. Nun ist wohl leicht begreiflich, wie man das Lieben und Denken als Suchen zusammenfassen, aber sehr schwer, wie das Erkennen und Suchen unter das Lieben fallen kann. Aber diese Schwierigkeit schwindet, wenn man die verschiedenen Arten von Liebe näher in Erwägung zieht. Zunächst kann kein amor concupiscentiae s. mercenarius, welcher Etwas nur liebt, weil es dem Liebenden nützlich ist, gegen die Gerechtigkeit empfohlen sein, da erstens diese Liebe durch φιλεῖν und in ihrer niedrigsten Form durch ἐρᾶσθαι ausgedrückt, und zweitens der Verfasser jedenfalls keinen niedrigeren Grad der Liebe (s. g. unvollkommene Liebe) gegen die Gerechtigkeit, die schließlich mit der Liebe Gottes zusammentrifft, seinen Lesern ans Herz legen wollte. Es ist also die uneigennützige Liebe (amor benevolentiae, gratuitus) zu verstehen, deren erste Stufe Werthaltung des geliebten Gegenstandes im Verhältnisse zu seinen Vorzügen, und Wohlwollen ist. Aber die dilectio fügt dem Wohlwollen eine gewisse Intensität des Affektes hinzu, der seiner Natur nach auch zu entsprechendem Wirken bestimmt. Vgl. S. Thom. 1, 2 q. 26 a. 4 und 2, 2 q. 27 a. 2. Nun ist aber die Gerechtigkeit ein Gegenstand, gegen den Liebe des Wohlwollens, der Freundschaft nicht geübt wird; eine blos platonische Liebe der Appretiation gegen dieselbe empfehlen, ist der hl. Schrift ganz fremd. Also haben wir jene Liebe zu verstehen, die auch noch thatkräftigen Affekt gegen die Gerechtigkeit der richtigen Werthschätzung hinzufügt. Und so kann es nicht befremden, wenn als Momente dieser Liebe: Denken über und Suchen nach Gott angeführt werden; zumal ja auch unter dem φρονήσατε kein abstraktes theoretisches Denken zu verstehen ist. Denn wie die Weisheit, Chochma, dem Juden wesentlich praktischer Natur ist, so kann auch der vorzüglichste Akt derselben das φρονεῖν περὶ θεοῦ nur von der Gesinnung sowohl nach ihrer theoretischen, den Verstand als auch nach ihrer praktischen, den Willen berührenden Seite hin gefaßt werden; um so mehr, als ἐν ἀγαθότητι sich als adverbiale Bestimmung damit verbindet; denn dieselbe kann offenbar nicht, wie Manche thun, mit περὶ θεοῦ verbunden werden: Denket gut von Gott, stellt ihn euch als gut, in seiner Güte dar; dagegen spricht entschieden der Parallelismus mit ἐν ἁπλ. τῆς κ., das nicht zu αὐτὸν sondern zu ζητησ. zu beziehen ist. Auch kann ἐν. ἀγαθ. nicht soviel als richtig heißen, wie Viele es fassen; dies würde zum Denken, theoretisch genommen, passen, da dessen Vollkommenheit in der Richtigkeit, Wahrheit liegt; aber ἀγαθ. heißt nun einmal nicht Richtigkeit, Wahrheit, sondern als Güte ist es ein Attribut der Akte des Willens; es muß also durch φρον. ἐν ἀγ. sowohl an die Er-

kenntniß als an das Wollen gedacht sein, d. h. mit der Erkenntniß (φρον.) muß sich ein sittlich gutes (ἐν ἀγαθ.) Wollen verbinden.

Aus der Natur der soeben dargelegten Akte namentlich in ihrer Beziehung auf die Objekte, mit denen sie verbunden sind, können dieselben nicht anderes denn als beharrliches Thun, Lieben, Denken und Suchen, gefaßt werden und es könnte deßhalb befremden, daß nicht die Imperative des Präsens, welche eine dauernde, sondern die des Aoristes gesetzt sind welche eine momentane Handlung bezeichnen. Aber einmal ist jener Unterschied der Modi des Aoristes und des Präsens nicht so schroff, daß er nicht vielfältig „von der Ansicht des Redenden oder Schreibenden abhinge, und daß daher an unzähligen Stellen es wirklich gleichgültig wäre, ob λέγειν oder λέξαι, λέγε oder λέξον stehe" (Buttm. Griech. Gramm. §. 137); dann aber sieht der Imperativ Aorist von aller Zeit und Zeitdauer häufig ab (daher sein Name) und zeigt nur die Handlung an; es ist also, wenn im Zusammenhange oder im Worte selbst die Dauer schon hinlänglich ausgedrückt ist, hinreichend, den Begriff der Handlung einfach aoristisch anzugeben. Vgl. Kühner, Ausf. Gramm. der Griech. Spr. 2. A. §. 389, 7 c. Endlich ist auch nicht zu übersehen, „daß der Imperativ Aor. im Allgemeinen für kräftiger und dringender gilt, als der Imp. Präs." Winer, Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms §. 43, 3. 4, und folglich an unserer Stelle sehr gut angebracht ist.

Ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας als nähere Bestimmung des Suchens nach Gott, bezeichnet 1) die reine, einfache Intention, die ihren Blick nicht durch Nebenrücksichten von dem einzigen Ziele abwenden läßt; 2) das einfache Herz, das sich nicht verstellt, anderes nach Außen oder selbst Gott gegenüber vorgibt, und anderes im Innern birgt, z. B. unter dem Scheine der Ehre Gottes, sich selbst sucht. Vgl. S. Thom. 2, 2 q. 109 a. 2. ad. 4.: Simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius... Facit autem intentionem rectam... excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit; 3) wie aus dem folgenden Verse (s. unten) sich ergibt, Einfalt des Glaubens, der nicht grübelt und zweifelt, sondern zufrieden ist mit Gottes Auktorität. Das Herz kann als Sitz der Intention, die doch eine ordinatio rationis voraussetzt, gedacht werden, weil dasselbe nach biblischen Sprachgebrauche eine sehr weite Bedeutung hat, und nicht nur zur Bezeichnung des Prinzips der Gefühle, wie in unserer Sprache dient, sondern auch als Subjekt des Erkennens genannt wird. Das Herz hat nämlich in der hl. Schrift folgende Bedeutungen: 1) im materiellen Sinne ist es Centrum des

leiblichen Lebens (Genes. 18, 5), 2) Centrum des Seelenlebens und zwar a. des Wollens und Begehrens (Exod. 35, 21), b. des Erkennens (Röm. 10, 10), c. der Gefühle und Affekte (Levit. 26, 36) und 3) Centrum des sittlichen Lebens (Hebr. 10, 22). Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 248 ff.

V. 2. Weil er sich finden läßt von denen, die ihn nicht versuchen: und denen erscheint, die ihm nicht mißtrauen.

Dieser Vers gibt den positiven Grund für V. 1 an, während die folgenden denselben negativ begründen. Deßhalb sind die Ausdrücke εὑρίσκεται mit ζητήσατε, ἐμφανίζεται mit φρονήσατε, μὴ πειράζουσι und μὴ ἀπιστοῦσι mit ἐν ἁπλότητι καρδίας und folglich auch mit ἐν ἀγαθότητι parallel, und können also diese Ausdrücke sich gegenseitig beleuchten: das Finden Gottes als Folge des Suchens im 1. V. besteht also darin, daß 1) dem Verstande Erkenntniß, ja Schauen (ἐμφανίζεται) Gottes gewährt wird, 2) dem Willen aber Gegenliebe und dem Streben gnädiges Entgegenkommen. Da Gott versuchen (πειράζ.) nur eine Folge des Zweifels an seiner Macht und Liebe ist, so bildet es den direkten Gegensatz zu dem einfachen Glauben (μὴ ἀπιστ.) und zu der Einfalt des Herzens.

Codex Alex. liest ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ πιστεύουσιν αὐτῷ. Nicht weil sich diese Lesart nicht allenfalls erklären ließe; denn man könnte übersetzen: er zeigt sich (strafend) denen die ihm mißtrauen, und wir haben dann nur statt eines parallelismus synonymicus einen antitheticus, sondern weil sie ohne weitere Bezeugung ist, bedarf sie keiner weiteren Berücksichtigung.

V. 3. Denn verkehrte Gedanken trennen von Gott, und die Macht Gottes wenn sie versucht wird, überführt die Thoren.

Die eigentliche Bedeutung von σκολιός, krumm, paßt sehr gut in den Zusammenhang, indem es der Geradheit, Einfalt der Gesinnung und des Glaubens (V. 1) entgegengesetzt wird. Sie trennen von Gott in der umgekehrten Weise, wie die Einfalt zu ihm führt. Sie halten das göttliche Licht und die göttlichen Gnadenerweisungen ab von der Erkenntniß und dem Willen des Menschen. Insofern sie bis zur schweren Sünde sich steigern, bringen sie eine völlige Trennung von Gott zu Stande, die noch weitere Sündenfälle im Gefolge hat, um so immer weiter von Gott geschieden zu werden. Dem Sinne der zwei ersten Verse entsprechend können die Gedanken nicht bloße Verstandesakte sein; sie müssen aber auch deßhalb als freiwillig gefaßt werden, weil sonst eine Trennung durch die Sünde nicht motivirt wäre.

Δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. Dieser Vers wird sehr verschieden verstanden: Wer in der Tugend erprobt ist, kann die Thoren beschämen (Lyran). Die Tugend (des Glaubens) nimmt von dem der sie besitzt die Thorheit weg (Holkot). Aber beide Erklärungen fassen das lat. virtus falsch, da es nicht eine sittliche Tüchtigkeit bezeichnen soll, sondern als Uebersetzung von *δύναμις* eine physische Kraft, auch wird probata als Attribut genommen, während doch die Stellung des Artikels verlangt, es prädikativ zu nehmen, auch dürfte bei dieser Fassung nicht *τέ*, sondern *δέ* stehen. Hesse übersetzt: die selbstgepriesene Macht verräth den Thoren: *δοκιμάζειν* aber kann nie preisen und *δοκιμάζεσθαι* kaum sich preisen heißen. Corn. a Lapide: die Macht Gottes wenn sie thätlich sich erweist, wenn sie strafend gefühlt wird, beweist den Thoren, daß ihr Streben thöricht war. Aehnlich Tirinus: Potentia Dei tentata et lacessita impiorum diffidentia et infidelitate...

Ἐλέγχει. Ueberführt werden die Thoren dadurch, daß die Macht Gottes die sie versuchten, ihnen (nicht durch gnädige Erweisung, sondern) durch Strafen den thatsächlichen Beweis seiner Größe liefert. Und so wird schon durch den Zusammenhang *ἐλέγχειν* zu einer züchtigenden Thätigkeit determinirt, ohne daß man es in der seltenen Bedeutung von strafen unmittelbar zu nehmen brauchte (Grimm), wobei der Ausdruck sehr an Nachdruck und Lebendigkeit verlieren würde. Sie wollen gleichsam seine Macht prüfen: er aber beweist ihnen, was er vermag, sie machen ihm Einwürfe: er kann sie widerlegen.

V. 4. Weil in eine verschmitzte Seele die Weisheit nicht eingeht, und nicht wohnet in einem Leibe, der der Sünde verfallen ist.

Dieser Vers kann nur Begründung des vorhergehenden sein, als welche er sich durch *ὅτι* anzeigt, wenn die Weisheit wieder im prägnanten Sinne genommen wird als cognitio mysteriorum (Cyrill. Alex. l. I in c. IV Joa.) und als praktische Weisheit, Inbegriff aller Tugenden, sowie als Gabe des hl. Geistes. Denn nur dann ist wahr, daß deßhalb Verkehrtheit der Gesinnung von Gott scheidet, weil die Weisheit nicht in das Herz des Sünders eingeht. S. Thom. 2, 2 q. 45, a. 4: Sapientia, quae est donum Spiritus Sancti facit rectitudinem judicii circa res divinas vel per regulas divinas de aliis ex quadam connaturalitate sive unione ad divina, quae quidem est per charitatem. Et ideo sapientia de qua laquimur, praesupponit charitatem. Charites autem non potest esse cum peccato mortali. Unde relinquitur, quod sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Wenn aber auch jede Todsünde durch ihren Gegensatz zur Gnade und Liebe der Weisheit hinderlich ist, so ist es doch insbesondere der Mangel an Einfalt bei einer ψυχὴ κακότεχνος; denn diese setzt in ihrem Handeln einen direkten Gegensatz zu der Einfalt und Aufrichtigkeit (V. 1) des zur Erlangung der Weisheit nöthigen Strebens. Es können aber diese Verse (3 und 4) als Begründung der V. 1 ff. angeführt werden, weil der negative Ausdruck des Gedankens evidenter ist, als der positive, und übrigens auch diese negativen Sätze wieder durch die folgenden Verse bewiesen werden, und somit nicht die Negation allein, sondern die Negation mit ihrer Begründung als Grund angefügt wird.

Der ganze Mensch wird hier behufs des Parallelismus in ψυχή und σῶμα zerlegt und beiden Sündhaftigkeit zugeschrieben, und dies mit Recht, da ja auch der Leib durch die Sünden der Sinnlichkeit und besonders des Fleisches befleckt wird, und gerade durch diese die Fähigkeit des Menschen für göttliche Dinge schon nach natürlichem Zusammenhange am meisten abgestumpft wird; reine Willkür ist es also, zu behaupten, „der Verfasser würde sich dieser Umschreibung nicht bedient haben, wenn er nicht Quelle und Sitz des sittlich Bösen auch im Leibe angenommen hätte (bekanntlich ein Fundamentaldogma des ausgebildeten Alexandrinismus bei Philo)"; als positiv falsch wird aber diese Behauptung durch die Stellen des Buches erwiesen, wo der Verfasser nichts Unbeflecktes im Stoffe, wie er aus der Hand Gottes kommt, zugibt (vgl. Einltg. §. 5). κατάχρεώ ἁμαρτίας, der Sünde verfallen, verschuldet; wer die Sünde thut, ist ein Sklave der Sünde Joh. 8, 34. Die Futura εἰσελεύσεται, κατοικήσει u. s. w. bezeichnen nach hebräischem Sprachgebrauche eine Aussage, die für alle Zeiten Geltung hat.

V. 5. Denn der heilige Geist der Zucht flieht die Tücke und entfernt sich von thörichten Gedanken und eilt beschämt hinweg, wenn die Ungerechtigkeit naht.

Mit dem hl. Geist der Zucht kann nicht der Geist des Menschen selbst gemeint sein (Grotius), weil sonst dieser Vers nicht eine Begründung (γάρ) des Vorhergehenden enthielte sondern nur denselben Gedanken zwecklos wiederholte, sondern es muß, wie dies das Fehlen des Artikels zeigt, der hl. Geist als dritte Person der Gottheit verstanden werden. Denn der Artikel wird bei Wörtern ausgelassen, wo keine Zweideutigkeit entsteht, ob sie bestimmt oder unbestimmt gefaßt werden sollen, und dies besonders bei denen, die den nomina propria sich nähern, wie: ἥλιος, γῆ, θεός, πνεῦμα ἅγιον u. s. w. (Winer, Gramm. d. neutestam. Sprachidioms, §. 19).

Wenn nun auch der Verfasser die Persönlichkeit des hl. Geistes nicht klar erkannt hat (s. Langen, Judenth. in Palästina, S. 281 ff.), so hat er sich doch, wie sein Ausdruck zeigt, etwas sehr Bestimmtes und Individuelles gedacht, das nach der Intention des auctor primarius der hl. Schrift und für die christliche Erkenntniß die dritte Person der Gottheit ist. Per appropriationem wird die παιδεία, Erziehung, Heiligung, weil sie mit der hypostatischen Eigenthümlichkeit des hl. Geistes, der heiligen Liebe des Vaters und des Sohnes in besonderer Beziehung steht, obgleich sie allen drei Personen gemein ist, zugeschrieben.

Fictum. Man könnte geneigt sein, anzunehmen, die Vulgata habe δόλιον gelesen; diese Annahme wird aber ganz überflüssig, wenn man weiß, daß sie häufig Adjektiva substantivirt oder nach andern Deklinationen abändert als die klassischen Schriftsteller, so daß also fictum = fictio ist. Der Sache nach ist diese fictio wieder Gegensatz zu der Lauterkeit und Einfalt der Gesinnung in V. 1.

Ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας. Cantacuzenus nimmt ἐλεγχ. medial und übersetzt: Der hl. Geist der Zucht überführt die Heuchelei ihrer Verstellung, wenn sie ihre falsche Maske aufsetzt. Aber dies ist gegen Grammatik und Sprachgebrauch. Augustinus: Der Heimtückische wird, wenn der hl. Geist von ihm gewichen ist, und die Sünde von ihm Besitz genommen hat, überführt, daß er vom Wege der Wahrheit abgewichen ist. Da aber fictum nicht Adjektiv ist, kann nur der hl. Geist Subjekt zu ἐλεγχθ. sein. ἐλέγχειν kommt zwar später auch in der Bedeutung von verscheuchen vor, und man könnte demnach übersetzen: Der hl. Geist wird verscheucht, wenn die Sünde naht; und dies ist schließlich der Sinn des Verfassers, aber in ἐλέγχειν liegt noch mehr: er wird gescholten, angefahren, und kann so selbstverständlich nicht bleiben; diese eigentliche Bedeutung muß aber festgehalten werden, weil sie allein den Zusammenhang dieses Verses mit dem Folgenden möglich macht.

Für den Sinn ohne Belang ist die Var. πνεῦμα σοφίας Alex. al. Arm. Athan. Cyr. Al. gegen πν. παιδείας Vatic. Sinait. Venet. Cpl. Vulg. Pesch. Arab. Orig. Athan. Euseb. Die Bezeugung entscheidet offenbar für Letzteres.

Die Gedanken der fünf ersten Verse gibt sehr schön der Verfasser der Nachfolge Christi wieder lib. II, c. 4: Duabus alis homo sublevatur a terrenis, simplicitate scilicet et puritate. Simplicitas debet esse in intentione, puritas in affectione. Simplicitas intendit Deum, puritas apprehendit et gustat... Si rectum cor tuum esset, tunc omnis crea-

tura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset... Si tu esses intus bonus et purus, tunc omnia sine impedimento videres et bene caperes. Cor purum penetrat coelum et terram... Wir finden hier kurz zusammengefaßt und präzisirt, was in den verschiedenartigsten Wendungen alle asketischen Schriftsteller, die hl. Väter, das N. T. (z. B. 1 Kor. 2, 14: Animalis homo non capit quae sunt Spiritus Dei u. ö.) und das A. T. (z. B. Baruch 3, 11 ff.) lehrt, daß sittliche Reinheit die beste Vorbereitung zur Aufnahme der Weisheit sei. Es ist also um so weniger anzunehmen, der Verfasser habe hier nur den, von Philo als eine der Grundlagen seines Systems theosophisch-spekulativ ausgebildeten, bedeutenden Gedanken ausgesprochen, „daß sittliche Lauterkeit die subjektive Bedingung der Erkenntniß des Göttlichen sei, Unsittlichkeit dagegen den Sinn dafür abstumpfe", als dieser Gedanke Ausdruck der reinsten aus der Natur der Sache sich ergebenden Wahrheit und somit nicht Philosophem irgend eines philosophischen Systems ist, zumal wenn die Weisheit, wie hier, nicht rein spekulativ, sondern praktisch nicht als bloße Errungenschaft des Menschengeistes, vielmehr als donum Spiritus S. aufgefaßt wird. S. Einleitung §. 5.

V. 6. Denn der menschenfreundliche Geist ist Weisheit. Auch nicht läßt er den Lästerer ungestraft ausgehen für die Worte seiner Lippen; denn seiner Nieren Zeuge ist Gott und wahrhaftiger Schauer seines Herzens und Hörer seiner Zunge.

Große Schwierigkeit bereitet den Exegeten die Causalpartikel γάρ am Anfange dieses Verses, da kaum einzusehen ist, wie die Menschenfreundlichkeit der Weisheit der Grund sein soll, daß sie von den Gottlosen sich entfernt. Zwar könnte man geltend machen, daß auch die Strafen Gottes Erweise seiner Güte sind, sowohl für den, welchen sie treffen, weil er nämlich durch dieselben zur Lebensbesserung gebracht werden soll, als auch für Andere, die sich durch sein Beispiel abschrecken lassen sollen; aber immerhin würde dieser Gedanke nicht gut in den Zusammenhang passen, da man nicht einsieht, wie dies das Folgende (καὶ οὐκ.) folgernd begründen soll, und jedenfalls kann dieser doch sehr paradox klingende Satz: die Menschenfreundlichkeit Gottes sei Grund der Strafe, nicht so ohne alle Erklärung als Ursache angegeben werden, warum der hl. Geist vom Menschen sich zurückziehe. Deßhalb geben Manche die kausale Bedeutung von γάρ ganz auf und übersetzen: Obgleich der hl. Geist menschenfreundlich ist, so läßt er doch nicht ungestraft... Aber was Corn. a Lapide zur Vertheidigung dieser Uebersetzung vorbringt, daß γάρ dem

hebräischen kî entsprechend häufig bloß anknüpfe, ist grundlos. Ὅτι dem hebräischen kî entsprechend wird wohl auch bei Klassikern pleonastisch gesetzt, wenn die Rede eines Andern angeführt wird, statt unserer Anführungszeichen, aber von γάρ ist dies wenigstens im Buche der Weisheit nicht nachweisbar; jedenfalls kann es nie obgleich heißen, wie auch καὶ οὐκ nicht adversative Bedeutung haben kann; und es scheint der Verfasser absichtlich nicht οὐδέ gewählt zu haben, da dieses auch adversativ sein kann.

Indem Andere die Bedeutung von γάρ nicht beeinträchtigen, fassen sie die Blasphemie als Beleidigung der Mitmenschen: Weil der hl. Geist menschenfreundlich ist, läßt er es nicht ungestraft, wenn die Menschen gelästert werden. Aber bei dieser Fassung hängt der mit γάρ eingeleitete Satz zwar mit dem Folgenden, aber immer noch nicht mit dem Vorhergehenden zusammen und wird βλάσφημος in einer Bedeutung gebraucht, die dem biblischen Sprachgebrauche nicht gemäß ist, nach welchem es, wie auch hier der Zusammenhang fordert, die Gotteslästerung bedeutet. Andere beziehen das γάρ blos auf das nächstvorhergehende Sätzchen und übersetzen: der hl. Geist läßt sich ohne Widerstand durch die Sünde aus dem Herzen des Menschen forttreiben; denn sanft ist der Geist der Weisheit. Aber offenbar liegt in φιλάνθρωπος nicht Nachgiebigkeit, Sanftheit gegen das Laster, sondern Milde und Liebe zu den Menschen. Schmid: „Warum läßt sich der göttliche Geist schelten? — weil er den Menschen liebt und ihn niemals verläßt. Denn wird er auch aus der Freiheit des Menschen vertrieben, so bleibt er doch noch im Menschen als Zeuge, als Erforscher und Hörer. Wir nehmen daher non liberabit (ἀθῳώσει) für liberum non reddet, er wird ihn nicht frei gehen lassen ..." Aber dabei wird die Bedeutung von ἀθῳοῦν ganz und gar verkannt, das nie entlassen, freilassen heißt.

„Nach unserer Ansicht kann sich γάρ nicht auf das unmittelbar vorausgehende Sätzchen, sondern nur auf den Gesammtsinn von V. 1—5 beziehen, welcher darauf hinauskommt: Unter der Bedingung sittlicher Lauterkeit sei es nicht schwer, Gotteserkenntniß zu erlangen, da alsdann Gottes Geist seinen erleuchtenden Einfluß auf die Seele äußere, φιλάνθρ. γάρ ... denn die Wirksamkeit dieses Geistes werde lediglich von Liebe zu den Menschen bewegt und ebendarum (καὶ οὐκ ἀθῳώσει κτλ.) werde er Irrreligiösität, die seine Wirksamkeit auf die Seele hindere, nicht unbestraft lassen, sondern durch die Strafe den Menschen in das rechte Geleis zurückzuführen suchen." (Grimm.) Aber diese Erkläruug bezieht γάρ nicht auf die fünf vorhergehenden Verse, sondern mit Uebergehung der drei nächst vorhergehenden auf die zwei ersten; und doch sind die letztern so organisch mit

den zwei ersten verbunden und haben einen solchen Nachdruck, daß sie schlechterdings nicht parenthetisch gefaßt werden können.

Vielmehr glaube ich, daß durch γάρ gerade der unmittelbar vorhergehende Satz oder eigentlich das zunächst vorhergehende Wort begründet wird, was allerdings nicht angeht, wenn man ἐλέγχειν zu verscheuchen abgeschwächt hat, und σοφία als Subjekt nimmt, während doch im ganzen Zusammenhang nur πνεῦμα Subjekt ist, unmittelbar vorher V. 5 und unmittelbar darauf V. 7, und also auch ganz evident in V. 6 als solches gefaßt werden muß. (Ueber Fehlen des Artikels s. zu V. 5.) Im vorhergehenden Vers hieß es: Wenn die Gottlosigkeit (offenbar, wie der Parallelismus zeigt) zu den Gedanken des Herzens, zu dem Menschen (nicht zum hl. Geiste) Zutritt bekommt, so wird der hl. Geist gescholten und zieht sich zurück. Denn der menschenfreundliche Geist ist Weisheit, dem Nichts entgeht, dem Gedankensünden des Unglaubens und Mißtrauens schon laute Scheltworte sind. Und deßhalb wird er nicht ungestraft lassen den Gotteslästerer, weil er ebensowohl das Innere als die Aeußerungen des Menschen durch und durch kennt. Freilich müssen wir, um diesen Sinn zu bekommen, die Lesart φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία, die aber auch aus innern Gründen sich als allein haltbar erweist, der andern πν. σοφίας vorziehen. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Uebereinstimmung des Anfangs dieses Verses mit dem Anfang des vorhergehenden die Lesart σοφίας veranlaßt hat: V. 5: Ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας (al. σοφίας) ... V. 6: Φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφίας; und nur auf die gezwungenste Weise läßt sich ein befriedigender Sinn in diese Variante legen. Es wird aber σοφία durch Vatic., Sinait., 55, al. hinreichend gegen Alex. Venet. al. und die alten Uebersetzungen gesichert, weßhalb es Fritzsche mit Recht im Texte gelassen hat.

Τῶν νεφρῶν μάρτυς. „Vor allen andern Eingeweiden sind es ... die Nieren, deren die Schrift in psychisch bedeutsamster Weise gedenkt. Mit ihnen bringt sie die zartesten und innigsten Empfindungen mannichfacher Art in Verbindung. Wenn dem Menschen tiefinnerlichst wehe ist, so stechen ihn seine Nieren, Ps. 73, 21; wenn ihn aufreibende Trübsal überkommt, so werden sie gespalten, Job 16, 13; wenn er sich tiefinnerlichst freut, so frohlocken sie, Sprüchw. 23, 16 ... Als allwissender und alles durchwirkender Kenner der geheimsten Verborgenheiten des Menschen heißt Gott von Ps. 7, 10 an bis zur Apokalypse häufig Prüfer der Herzen und Nieren. In Weish. 1, 6 werden Nieren, Herz und Zunge wie Empfindungen, Gedanken und Worte nebeneinander gestellt." Delitzsch, Bibl. Psych., S. 268 f. Wir haben somit in den Objekten der Erkenntniß des gött-

lichen Geistes ein Antiklimax, durch welches die vollständige Kenntniß des Menschen ihren rhetorischen Ausdruck finden soll: Gott erkennt das Allerinnerste des Menschen, und er nur allein: Nieren, erkennt das Innere, die Gedanken des Herzens, welche nur dem Subjekte selbst bekannt sind, die Worte, welche auch Andere erkennen können. Ueber diesen Gebrauch des Wortes Herz s. zu V. 1.

V. 7. Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und er, der das All zusammenhält, hat Kenntniß von der Stimme.

Grund warum Gott Alles weiß: weil er überall ist und wirkt.

Πνεῦμα Κυρίου ohne Artikel wie V. 5 *ἅγιον πνεῦμα* V. 6. *φιλάνθρωπον πνεῦμα* (als Subjekt gefaßt) bezeichnet wieder die dritte Person der hl. Dreifaltigkeit, der Weisheit (V. 6), Allwissenheit und Allgegenwart, gerade so wie der Weisheit (7, 24; 8, 1) beigelegt werden. Es findet also hier nicht eine eigentliche appropriatio statt, denn das Wissen wird ja dem Sohne auf diese Weise beigelegt, sondern was den drei Personen gemeinsam ist, von einer einzigen ausgesagt, deren Namen: Geist, den Grund des Erkennens, die Immaterialität einschließt. Vgl. 1 Kor. 10, 10 ff. Daß im N. T. dies Wissen und noch häufiger die Erleuchtung gerade dem hl. Geist beigelegt wird, hat außerdem in der Beziehung desselben zum Sohne seinen Grund, er ist eben Spiritus Filii, und in dem innigen Verhältnisse, welche die Erkenntniß zu der Heiligung als ihrem Zwecke hat. Vgl. zu 7, 22. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß der Verfasser klar diese Verhältnisse in der hl. Dreifaltigkeit erkannt hat.

Πεπλήρωκε, Perfekt. praesentiae: hat erfüllt, so daß es fortdauert.

Et hoc quod continet, Vulg., ungenaue Uebersetzung von *τό συνέχον*, was auf *τὸ πνεῦμα*, Spiritus, bezüglich, durch hic qui gegeben werden mußte. Nicht schlechthin die Allgegenwart, sondern die Allmacht, welche mit der Allgegenwart aufs Engste zusammenhängt, da Gott da sein muß, wo er wirkt, wird als Grund der Allwissenheit angegeben: Er, der alles Sein in seinem Bestand und die ganze Welt in ihrem Getriebe zusammenhält und zu jeder Handlung jedes Wesens konkurriren muß, muß doch Alles sehen und also auch die Reden der Gotteslästerer vernehmen.

Der Gedanke von der Allgegenwart und Alles durchdringenden Allwissenheit Gottes ist so klar im A. T. ausgesprochen, daß man sich wundern muß, wie Manche in diesem Verse die stoische oder platonische Weltseele zu finden glauben. Vgl. Ps. 138.

V. 8. Deßhalb wird durchaus Keiner, der Böses redet, verborgen bleiben und nicht an ihm vorübergehen die strafende Gerechtigkeit.

Οὐ μή mit folgendem Conjunktiv — verstärkte Negation = *οὐ δέδοικα, μή. οὐδὲ μήν*, die gewöhnliche Lesart (Vatic. 55 al.), hat ihre Schwierigkeit, da sie keinen Grund für den Konjunktiv *παροδεύσῃ* enthält. Diese Schwierigkeit beseitigt die Lesart vieler Codices: Sinait., Alex., Venet. al., *οὐδὲ μή*. Sollte aber nicht gerade dieser grammatische Grund Veranlassung zur Aenderung in *μὴ* gegeben haben? Man könnte aus *οὐδεὶς μὴ λάθῃ* auch für den zweiten Satz *μὴ* noch einmal ergänzen, das der Verfasser deßhalb wegließ, um den Mißklang *μὴν μή* zu vermeiden.

V. 9. Denn über die Rathschläge des Gottlosen wird Untersuchung gehalten werden: die Kunde von seinen Reden wird zum Herrn kommen zur Bestrafung seiner Ungerechtigkeiten.

V. 10. Denn ein Ohr des Eifers hört Alles: und der Lärm des Murrens bleibt nicht verborgen.

Nicht so sehr das Wissen Gottes wird in V. 10 als Grund der Bestrafung des Sünders angegeben, denn das ist schon in V. 6 und 7 geschehen, sondern der Eifer des allwissenden Richters. Aus der Allwissenheit folgt, daß er genaue Untersuchungen halten und strafen kann: die thatsächliche Bestrafung folgt aber aus der eifernden Gerechtigkeitsliebe des Allwissenden. Von einer Kreisbewegung der Gedanken (Grimm) kann also keine Rede sein.

Zelare dicitur Deus, cum creaturam suam, quam non vult perire, saepe castigat, corripit atque flagellat et flagellando ad se reducit. Vel certe zelare Deus dicitur, cum nullum peccatum impunitum vult relinquere. Justus enim est et ideo omnis injustitia execrabilis est illi, quam ut dictum est, impunitam nullo modo relinquere patitur. S. August. In der letzteren von Augustinus erwähnten Bedeutung ist hier das Eifern Gottes zu verstehen. Jedenfalls ist hier nicht zu denken an die Eifersucht Gottes, mit der er sein Volk allein besitzen will (Exod. 20, 5) oder an den Eifer, mit dem er gegen die Feinde seines Volkes entbrennt (Nahum 1, 2).

Man bemerke das Wortspiel *οὖς — θροῦς*. Es wird aber deßhalb das Murren ein Lärm genannt, weil vor Gottes Ohr selbst das leiseste Murren im Herzen so vernehmbar ist, wie uns lauter Lärm. *Γογγυσμῶν* läuft parallel dem *λόγων* in V. 9 und *φωνῆς* in V. 7 und *γλωσσης*

χειλέων und βλάσφημον in V. 6, und bezeichnet das in Worten, was πειράζουσι, ἀπιστοῦσι und σκολιοὶ λογισμοί in Gedanken.

V. 11. Hütet euch also vor nutzlosem Murren und bewahret eure Zunge vor Verläumdung, denn heimliches Gerede wird nicht leer ausgehen; ein Mund aber der lügt, tödtet die Seele.

Γογγυσμὸν ἀνωφελῆ. Die im zweiten Theile des Verses angekündigte Strafe, die auch auf γογγυσμός und καταλαλιά zu beziehen ist, zeigt, daß ἀνωφελῆς ironisch durch Litotes sehr schädlich heißen soll. Ebenso wie die Verläumdung muß man auch die Lüge des Mundes nach dem Zusammenhange hauptsächlich von unwahren, böswilligen Reden gegen Gott verstehen, und braucht nicht zu befürchten, dadurch in Widerspruch mit den katholischen Exegeten zu gerathen (Schmid); denn begründet soll werden, warum man sich vor Murren und Verläumdung gegen Gott hüten soll: dafür wird als Grund angegeben, weil alles Lügen gegen Jemanden die Seele tödtet, zumeist die freiwillig falschen Aussagen gegen Gott, dann aber auch gegen den Mitmenschen. Um letzteres auszuschließen, kann man nicht die Läßlichkeit der gewöhnlichen Lügensünde, welche die Seele nicht tödte, anführen; denn es ist von einer Schadenlüge die Rede, da καταψεύδεσθαι gegen Jemanden lügen heißt.

Ἀναιρεῖ ψυχήν. Der Tod, den die so beschaffene Lüge herbeiführt, bietet keine geringe Schwierigkeit; denn offenbar ist nicht der leibliche Tod zu verstehen, den man sich nicht durch Sündigen zuziehen und durch Gerechtigkeit abwenden kann (s. folg. Verse); und doch ist im Zusammenhange die Rede von dem Tode der durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist u. s. w. V. 16. Mit Uebergehung der sehr gelehrten Untersuchungen vieler Exegeten, glaube ich, lösen sich alle Schwierigkeiten am einfachsten auf folgende Weise. Offenbar sind die Ausdrücke θάνατος V. 12, ὄλεθρον V. 12, ἀπώλεια V. 13, ᾅδου βασίλειον V. 14 synonym und stehen im Gegensatze zu σωτήριοι V. 14, ἀθάνατος V. 15. Letztere Ausdrücke bezeichnen aber nicht einfach eine unvergängliche Existenz, sondern ein ewiges Heil, die ewige Seligkeit, nach biblischem und kirchlichem Sprachgebrauch. Sehr deutlich sehen wir aus unserm Buche selbst (3, 4) die Bedeutung von ἀθανασία: ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης; von einer Fülle der Unsterblichkeit als einfacher Fortdauer kann man natürlich nicht reden, sondern nur von einer Fülle der Seligkeit, die ewig dauert. Also bezeichnen die entgegengesetzten Ausdrücke θάνατος nicht den physischen Tod, sondern das ewige Verderben, wie dies auch der Parallelismus mit ὄλεθρον, ἀπώλεια u. s. w. unzweifel-

haft macht, die nicht im physischen Sinne genommen werden können; es ist der Tod, welchen der hl. Johannes in der Geheimen Offenbarung δευτέρος θάνατος nennt.

V. 12. Eifert nicht nach dem Tode durch die Verirrung eures Lebens und zieht nicht das Verderben auf euch durch die Werke eurer Hände.

Nachdem der Verfasser hauptsächlich vor verkehrten Gedanken V. 1—6 und vor üblen Reden V. 7—11 gewarnt, kommt er in diesem Verse auf die ganze Lebensrichtung, ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν, und das ganze menschliche Thun, ἔργοις χειρῶν ὑμῶν, zu sprechen, dessen verkehrte Richtung das ewige Verderben zur Folge hat.

Μὴ ζηλοῦτε — μηδὲ ἑπισπᾶσθε. Lauft ihm doch nicht so eifrig nach, zieht ihn doch nicht gewaltsam auf euch herab. Der Verfasser deutet durch diese starken Ausdrücke an, daß man Gott, der unser Heil sehnlichst wünscht, nöthigen, zwingen muß gegen seinen Willen, uns zu verdammen.

V. 13. Weil Gott den Tod nicht gemacht hat und nicht seine Freude hat am Untergange der Lebenden.

V. 14. Denn zum Sein schuf er Alles, und heilbar machte er die verschiedenen Dinge der Welt, und nicht ist unter ihnen ein Gift des Verderbens und nicht der Unterwelt Herrschaft hier auf Erden.

V. 13 gibt den Grund an, warum die Menschen durch ihre Worte geflissentlich sich das Verderben, den ewigen Tod, selbst zuziehen: Gott hat ihn nicht in die Welt gebracht.

Man pflegt aus diesem Verse die leibliche Unsterblichkeit der ersten Menschen zu beweisen: wie ist dies möglich, wenn man unter θάνατος, nach dem zum vorhergehenden Vers Gesagten die ewige Verdammniß versteht?

Daß der leibliche Tod hier nicht allein gemeint ist, geht gerade auch wieder aus diesen Versen hervor, da die einzelnen Menschen nicht durch persönliche Sünde sich den physischen Tod zuziehen. In Adam war die leibliche Unsterblichkeit Folge der heiligmachenden Gnade und folglich war thatsächlich die Bestimmung zur Seligkeit auch Bestimmung zur leiblichen Unsterblichkeit, und der Verlust der heiligmachenden Gnade mit der Verdammniß war die Ursache des leiblichen Todes. Bei ihm fielen also leiblicher und geistiger Tod zusammen, und wahr ist in Bezug auf Adam, daß er sich den Tod selbst zugezogen hat. Man kann aber auch in diesem Verse, der als Kausalsatz eine weitere Ausdehnung hat, als das Begründete, den Tod allgemeiner nehmen als im vorhergehenden, und da der Artikel

fehlt, überſetzen: Gott hat keinen Tod gemacht, weder den der Seele, noch den des Leibes, weder den phyſiſchen noch den zweiten Tod. Während die Verbindung mit dem Vorhergehenden den geiſtigen Tod verlangt, iſt der phyſiſche nach dem Folgenden (14, b, c, d) zu denken; und muß alſo in V. 13 der Tod ganz allgemein genommen werden. Konſequent muß dann auch das Verderben der Lebenden ebenſo weit gefaßt werden. *Ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι.* Da der Terminus des Schaffens offenbar nur das Sein iſt, ſo wäre „zum Sein erſchaffen" eine ſehr müßige Tautologie, wenn man nicht das Sein in ſehr emphatiſchen Sinne nimmt: zum beſtändigen, ewigen, einem jeden Weſen zukommenden Sein. Das Sein aber, das den lebenden Weſen zukommt, iſt, daß ſie ſich zu ihrer naturgemäßen Vollkommenheit heranbilden, nicht verkümmern, und wenn auch keine Unſterblichkeit der Individuen, ſo doch die der Arten beſitzen; und ſpeziell das Sein des Menſchen, daß er durch Gerechtigkeit die ſelige Unſterblichkeit gewinne, ſomit nach Gottes urſprünglicher Idee auch dadurch dem leiblichen Tode entgehe. Auf dieſe Weiſe iſt Alles zum Sein beſtimmt, aber jedes in der ſeinem Weſen zukommenden oder doch in demſelben möglichen Vollkommenheit, und unmotivirt iſt alſo die Behauptung Grimm's: „Der Gedanke macht Schwierigkeit und mag vom Verfaſſer ſelber nicht klar gefaßt und in ſeine Konſequenzen verfolgt worden ſein. Denn verſteht man *τὸ εἶναι* vom unvergänglichen Sein, ſo erhält man den bekannten vom Apoſtel Paulus Röm. 8, 20 ff. ausgeſprochenen Gedanken, daß erſt in Folge der menſchlichen Sünde auch die vernunft- und lebloſe Schöpfung der Nothwendigkeit des Vergehens (*τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς*) unterworfen worden ſei. In dieſem Falle aber hätte Pſeudoſalomo die göttliche Ebenbildlichkeit des Menſchen nicht in die Unſterblichkeit ſetzen und ihn dadurch vor den übrigen Geſchöpfen auszeichnen können." — Aber die Unſterblichkeit, die „Pſeudoſalomo" dem Menſchen zueignet, iſt auch nach Grimm's Annahme die ſelige Unſterblichkeit, ſie iſt im Weſen der Seele gelegene individuelle Unvergänglichkeit und Seligkeit, während die der Kreatur nur eine von außen kommende, nur relativ ewige, nicht den Individuen, ſondern nur den Arten zukommende, eine materielle, keine lebendig-ſelige ſein kann; weßhalb die Unſterblichkeit in dieſem Sinne immer noch ein weſentliches Merkmal des Menſchen bleibt. Für wahrſcheinlicher hält es aber Grimm, daß mit dieſem Satze ein beſtehendes Geſetz ausgeſprochen iſt, „was mir wegen des *οὐκ ἔστιν* im demſelben Vers ziemlich gewiß iſt, und dann iſt das Sein der lebenden Weſen von dem ihnen zukommenden natürlichen Zuſtande des Seins zu verſtehen, non ut male perirent, sed ut in bono

suo statu permanerent (Osian)"; dagegen macht er nun die Schwierigkeit, daß doch Gott Urheber des natürlichen Sterbens der Thiere ist. — Aber wenn auch Gott alle Wesen zum Sein bestimmt hat, so schließt das nicht aus, daß sie, wenn es in ihrer Natur liegt, sich aufzulösen, sterben; weil nur das naturgemäße Sein es ist, zu dem sie von Gott bestimmt sind, nämlich Mißgeburten, Verkümmerungen u. dgl. sind nicht von Gott intendirt. Und selbst bei dem natürlichen Tode der Individuen kann man sagen, daß Alles zum Bestande geschaffen ist, da die Arten wenigstens nicht aussterben. Wenn gegen Letzteres Grimm wieder einwendet, daß der Satz εἰς τὸ εἶναι ἔκτισε τὰ πάντα auf die Menschen keine Anwendung finde, bei welchen es sich um die Fortdauer des Einzelnen handele, so wird dies durch obige Bemerkung hinlänglich widerlegt. Denn wie dem Menschen kraft seiner Natur die selige, individuelle Unsterblichkeit zukommt, so dem niedrigen Lebewesen blos die Erhaltung in der Gattung; es ist das εἶναι eben sensu accomodo zu verstehen: Ein anderer Bestand eignet nach Verschiedenheit ihres Wesens den leblosen Dingen, ein anderer den unvernünftigen, ein anderer dem Menschen.

Γενέσεις legt den Begriff von πάντα auseinander und bezeichnet im philosophischen Sprachgebrauche (vgl. 16, 26; 19, 11) die Gattungen und Arten; weßhalb wir glauben, daß unsere Fassung von τὸ εἶναι im Vorhergehenden durch dieses Sätzchen bestätigt wird: Er schuf alle Dinge zum Sein, und so sind alle Wesen in und nach ihrer besondern Art. Auch natio, Vulg., wird in demselben Sinne wie γ. gebraucht bei Plinius, Varro u. A.

Σωτήριοι kann bezeichnen heilsam für einander, so daß Keines für das Andere Gift ist, oder erhalten, errettet, rettbar, heil, gesund; wenn vielleicht auch ein Angriff des Verderbens, „ein Gift" über sie kommt, so vernichtet es sie nicht. Letztere Bedeutung ist wegen des synonymen Parallelismus mit 14a und 14c vorzuziehen; wie πάντα durch γενέσεις τ. κόσμ., so wird εἶναι durch σωτήριοι erläutert; und wie 14a mit 14b parallel ist, so 14c mit 14d und beide letztere zusammen sind wieder mit 14a und 14b zusammen genommen parallel, indem sie negativ ausdrücken, was letztere positiv sagten; da aber φάρμακον ὀλεθρ. offenbar den Gegensatz zu σωτήριοι enthält, so müssen wir in dem Tetrastichon eine chiastische Verschränkung annehmen von der Form: $\underset{a}{\overbrace{\alpha : \beta}} : : \underset{a}{\overbrace{\beta : \alpha}}$.

Aus jenem Gegensatz ist aber klar, daß σωτήριοι im Sinne von heil, vom Todesgifte unangreifbar bezeichnen muß. Und nur so kann auch sanabiles der Vulg. verstanden werden. Der hl. Hieronymus freilich

schließt sich der ersten Bedeutung von σωτήριοι an, indem er übersetzt: salutares.

Kein Gift des Verderbens ist unter ihnen. Die Frage, ob vor der Sünde schon Gift und dgl. in der Natur gewesen, wird an dieser Stelle von Vielen jedenfalls sehr überflüssig behandelt; denn der Verfasser spricht nicht von einem Zustande vor der Sünde, sondern von dem jetzigen Bestande, οὐκ ἔστι. Aber auch noch jetzt ist es wahr, daß kein Gift des Verderbens unter den Weltdingen ist; denn jetzt wenigstens ist erwiesen, daß jedes Gift nur relativ ist, d. h. was für den einen Organismus schädlich, auf den andern oder auf ein anderes Wesen wohlthuend wirkt. Es ist aber auch der Zusatz ὀλέθρου zu beachten: nicht einfach die Existenz eines Giftes wird geläugnet, sondern eines solchen, das über die Schöpfung allgemeines Verderben brächte, in einer Weise, daß der lebendigmachende Heilsplan Gottes in der Schöpfung vernichtet würde.

Οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς. Im Todtenreiche allerdings ist Tod: der erste und für Manche der zweite Tod; hier auf Erden ist ja noch nicht das Todtenreich, sondern das Reich des Lebens, in welchem Alles zu dem ihm eigenthümlichen Sein, Leben und Streben bestimmt ist, und sich zu seiner Vollendung durch Lebensthätigkeit entwickelt: der Mensch auch zur seligen Unsterblichkeit. Darum heißt es im folgenden Vers speziell vom Menschen:

V. 15. Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich,

womit der Verfasser wieder zu der speziellen Unsterblichkeit und dem speziellen Tode zurückkehrt, von denen in den Versen 11 und 12 die Rede gewesen: nämlich dem δευτέρος θάνατος und der seligen Unsterblichkeit. Es wird mit diesem Verse nicht das nächstvorhergehende begründet, sondern dem V. 14 koordinirt begründet er mit diesem die Behauptung, daß nicht nach Gottes Willen, sondern durch eigne Schlechtigkeit die Bösen sich das Verderben zuziehen (V. 13); deßhalb ist er auch aufs Engste damit zu verbinden, sodaß dann ein Pentastichon entsteht, in welchem das allein synthetisch den vier ersten Stichen gegenübertretende Glied einen Nachdruck erhält, welcher dem Gedanken desselben als Thema des Buches (δικαιοσύνη = σοφιά, s. zu V. 1) wohl gebührt.

In vielen lateinischen Handschriften liest man als zweites Versglied von V. 15: Injustititia autem mortis aquisitio est, das aber weder in unserer jetzigen (Clementinischen) Vulgata und den ältesten Mscrpten der lateinischen Version, noch in griechischen Handschriften sich findet. Grimm sucht die Ursprünglichkeit des Zusatzes wahrscheinlich zu machen, namentlich

durch folgende Gründe: 1) nur dieser Vers würde den Parallelismus entbehren, den alle Verse, die vorhergehen und folgen, haben. — Aber es ist einleuchtend, daß gerade diese Unregelmäßigkeit zu einer Ergänzung reizte, während das Ausfallen wegen der Gleichartigkeit der umgebenden Verse gar nicht zu erklären wäre. Welchen Nachdruck erhält aber gerade der Gedanke, der hier Thema dieses Kapitels ist, dadurch, daß der Vers aus einem einzigen Gliede besteht! 2) sagt Grimm, würde bei Auslassung des Halbverses das folgende αὐτόν (V. 16) kein Substantiv θάνατος haben, worauf es sich bezöge. — Aber gerade diese Schwierigkeit konnte zum Zusatze verlocken. Uebrigens ist es nicht befremdend, wenn αὐτόν auf das in ἀθάνατος liegende θάνατος bezogen werden muß, wenn man nur sich die Verbindung zwischen dem ἀ privativum und seinem Substantiv nicht so enge denkt; könnten ja auch wir im Deutschen sagen: Die Gerechtigkeit ist todesfrei: aber die Gottlosen haben ihn herbeigezogen. „Das Pronomen ἀυτός steht nicht selten durch eine Nachlässigkeit des Schriftstellers so, daß in den zunächst vorhergehenden Sätzen kein Substantiv ausgedrückt ist, auf welches dasselbe direkt zurückbezogen werden könnte." Winer Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms §. 22.

V. 16. Aber die Gottlosen laden ihn mit ihren Händen und ihren Worten zu sich ein und zerschmelzen vor Liebe zu ihm und schließen einen Bund mit ihm, weil sie würdig sind, zu seinem Antheil zu gehören.

Nach der Begründung des Gedankens von V. 12 durch V. 13, 14, 15 wird derselbe in diesem Verse mit einer solchen Emphase wiederholt, daß er zu schneidendem Sarkasmus wird. Die wahnsinnige Liebe der Gottlosen zu ihrem eigenem Untergang wird durch Bilder und Gradationen sehr anschaulich. Zuerst laden sie den Tod wie einen lieben Gast ein (προσεκάλεσ.), wobei ihnen aber Worte nicht genügen, sondern selbst Gebärden der Ermunterung zu Hülfe genommen werden, oder selbst freundschaftlicher Zwang angewandt wird (denn beides kann in χερσί liegen). Diese Einladung geht aber aus einer Liebessehnsucht hervor, die sie liebeskrank und liebesschwach (ἐτάκησαν) macht. Aber um den Tod nicht nur momentan bei sich zu haben, um ihn nicht mehr zu verlieren, schließen sie mit ihm einen Bund ewiger Treue und Liebe, wobei vielleicht an ein Ehebündniß gedacht werden kann. Diese schöne Gliederung der Gedanken und der Nachdruck derselben geht ganz verloren, wenn man ἐτάκησαν in der Bedeutung von vergehen, sterben, was es an und für sich allerdings heißen kann, nehmen wollte.

Die Aoriste προσεκαλέσαντο, ἐτάκησαν, ἔθεντο drücken, wie V. 15 und der Schluß von V. 16 (ὅτι εἰσίν) zeigen, nicht die Vergangenheit, sondern ein Pflegen aus. Ὅτι ἄξιοί εἰσι steigert durch Begründung der Ironie dieselbe aufs Höchste. Durch einen Bund vereinigen sie sich auf ewig mit ihm: ja sie sind auch würdige Vasallen des Todes, sie verdienen ihr ewiges Verderben.

Zweites Kapitel.

Theoretische und praktische Grundsätze der Materialisten. Widerlegung derselben aus der Bestimmung der Seele zur seligen Ewigkeit.

V. 1. Sie sprechen indem sie verkehrt bei sich dachten: Kurz ist und traurig unser Leben und nicht ist Rettung am Ende des Menschen und nie hat man einen gesehen, der von der Unterwelt zurückgekehrt wäre.

Das Subjekt zu: Sie sprechen findet sich im vorhergehenden Kapitel V. 16: ἀσεβεῖς, und es werden also mit den folgenden materialistisch-epikuräischen Sätzen die λόγοι σκολιοί, γογγυσμός, καταλαλιά, ψεῦδος u. s. w., nämlich die der Weisheit und Gerechtigkeit entgegengesetzte Denk- und Handlungsweise des vorigen Kapitels näher charakterisirt. Deßhalb steht das erklärende γὰρ. Als Grund wird dieser Satz durch γὰρ an den letzten Theil des vorhergehenden Verses (1, 16) angereiht: daß sie würdig sind dem Tode zu verfallen, zeigen ihre Gedanken und Worte.

Die Vulgata liest mit Vat., Sinait., Alex., Venet., Syr., Arab. u. s. w. ἐν ἑαυτοῖς, apud se und muß deßhalb diese Bestimmung zu λογισάμενοι ziehen, während der weniger bezeugte text. receptus (ed. Sixt.) nur ἑαυτοῖς hat, was dann mit εἶπον im Sinne des gewöhnlicheren ἀλλήλοις zu verbinden wäre.

Ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου. Wenn der Mensch stirbt, so geht Alles unter, Nichts wird von ihm gerettet, oder auch: es gibt, wenn sein Ende kommt, keine Heilung mehr für ihn. Andere fassen ἐν als Hebraismus (ב als Proposition steht auch auf die Frage: wogegen? wohin?) und übersetzen: gegen den Tod des Menschen gibt es kein Heilkraut. In diesem Falle würde man aber den Artikel erwarten.

Ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου. Die Vulgata faßt ἀναλύειν im Sinne von zurückkehren (Gegensatz καταλύειν einkehren), Andere im Sinne von erlösen, ein Erlöser von dem Hades hat sich noch nicht gefunden; der Sinn bleibt sich schließlich gleich.

V. 2. Denn von ungefähr sind wir entstanden und nachher werden wir sein, wie nicht gewesen; denn Rauch ist der Athem in unserer Nase und der Gedanke ein Funke, der entsteht bei dem Schlage unseres Herzens.

V. 3. Wenn derselbe erloschen ist, wird Asche werden unser Leib und „der Geist" wird zerstieben wie lockere Luft, [V. 4. und unser Name wird zeitig vergessen sein und Niemand unserer Werke gedenken.] und vorüber wird gehen unser Leben wie die Spur der Wolken und wie Nebel wird es zerfließen, der von den Strahlen der Sonne verscheucht wird und von ihrer Wärme belästigt.

V. 4. Und unser Name wird zeitig vergessen sein und Niemand wird unserer Werke gedenken.

Die Versabtheilung ist in dem griechischen Text etwas von der der Vulgata verschieden, auch hat der erstere den Vers 4 der Vulgata schon vor dem Vergleiche des Lebens mit der Wolkenspur.

Wir finden hier die Sophismen der Materialisten, womit sie zu allen Zeiten die Seele und ihre Fortdauer zu läugnen, und damit ihre praktische Gottlosigkeit zu rechtfertigen und zum Genusse des Augenblicks aufzumuntern suchen, anschaulich zusammengestellt. Laßt uns die kurze Zeit mit aller Energie genießen, denn mit dem Tode hört alles auf. Denn 1) ohne Plan einer Vorsehung durch zufälliges Zusammentreffen der Atome, welche ebenso wieder zerstieben, sind wir entstanden; also kann man nicht aus einem unvergänglichen Sein der Seele und ihrem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit schließen, daß die Vorsehung, welche sie in ein solches Dasein gesetzt hat, sie auch zu der ihr zukommenden Entwickelung und Seligkeit führen werde. 2) Der Augenschein lehrt ja, daß mit dem Tode die Seele nicht mehr zu sehen ist. 3) Die Erfahrung lehrt, daß noch Keiner zurückgekehrt ist. 4) Es ist ja klar, daß das Verhältniß unseres Lebensprozesses zu dem Subjekte desselben dasselbe ist, wie bei allen physikalischen Prozessen, die doch auf keine unvergängliche Substanz schließen lassen. Denn durch unsern Herzschlag wird das Denken hervorgebracht, wie durch den Anschlag des Feuersteines der Funke und das Athmen, wie der Rauch des Brandes. 5) Nicht einmal im Gedächtnisse der Menschen leben wir mehr nach dem Tode. Also den Augenblick genießen! Die Gedanken dieses Verses läßt compendiös Horaz Satir. II, 6 V. 93 ff. die epikuräische Stadtmaus folgendermaßen aussprechen:

Carpe viam, mihi crede, comes, terrestria quando
Mortales animas vivunt sortita, neque ulla est
Aut magna aut parvo leti fuga: quo, bone, circa
Dum licet, in rebus jucundis vive beatus,
Vive memor, quam sis aevi brevis.

In der theoretischen Begründung finden wir einige auffallende Anklänge bei dem materialistischen Lucrez (De nat. rerum III, 205 ff.):

Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura,
Mista vapore, vapor porro trahit aera secum
Nec calor est quisquam cui non sit mistus et aer:
Tam triplex animi est igitur natura reperta
Ergo dissolvi quoque convenit omnem animai
Naturam, ceu fumus in altas aeris auras.

Die praktischen Grundsätze unserer lockeren Gesellen finden sich übrigens überall bei den klassischen Dichtern, etwas feiner und dichterischer gefaßt häufig bei Anakreon; war ja doch auch praktisch die Religion der munteren Griechen mehr oder weniger materialistischer Polytheismus, Vergötterung der Sinnlichkeit.

V. 2. αὐτοσχεδίως ἐγεννήθημεν. Von ungefähr sind wir entstanden, ohne daß eine Vorsehung eine Absicht an uns realisiren wollte, durch das zufällige Zusammentreffen der die Welt bildenden Atome. Schon Cicero beweist (Tuscul. I, 49) die Unsterblichkeit durch die Läugnung jenes Ungefähr: Non temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit vis quaedam, quae consuluerit generi humano; nec id gigneret aut aleret, quod, quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum: portum potius paratum nobis et perfugium putemus. In der That, wenn wir von einer intelligenten, liebenden Macht ins Dasein gesetzt sind, so muß sie auch die unserer Natur wesentlichen Triebe und Bedürfnisse, namentlich die Glückseligkeitssehnsucht, in uns zur Entwickelung und Befriedigung bringen, wenn sie anders sich nicht selbst widersprechen will. In diesem Leben werden sie nicht befriedigt, im Gegentheil ist dieses Leben voll von Mühen und Elend. Also.

Die Vulgata übersetzt αὐτοσχεδίως, von ungefähr, mit ex nihilo, welche Uebersetzung nicht so falsch sein dürfte, als Grimm annimmt. Denn der Zufall ist ein doppelter: 1) ein relativer, wenn ein Ereigniß zwar eine Ursache hat, die aber demjenigen, in Bezug auf welchem es zufällig genannt wird, unbekannt, von ihm nicht vorausgesehen, nicht intendirt ist; 2) ein absoluter, wenn das Ereigniß gar keine Ursache hat, nicht einmal von der höchsten Intelligenz vorausgesehen oder angeordnet. S. Tongiorgi, Inst. philos. II, 320. In letzterem Sinne führen die Atheisten den Zufall ein, um die Entstehung der Welt zu erklären, und von diesen ist also in unserer Stelle die Rede. Ex nihilo aber, aus Nichts, d. h. von selbst, bezeichnet ja gerade auf das Treffendste diesen absoluten Zufall.

V. 3. *καὶ ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡ.* Die Vulgata überſetzt *λόγος* mit sermo, geradeſo wie der göttliche *Λόγος*, Verbum von Tertulian u. A. Sermo genannt wird. Da das Reden das Denken vorausſetzt, ſo wird es in der Hauptſache wenig Unterſchied machen, ob man *λόγος* mit Gedanke oder mit Wort überſetzt; doch ſcheint hier der Gedanke unmittelbar gemeint zu ſein, deſſen Geiſtigkeit die Materialiſten beſonders bekämpfen. Es will aber offenbar die Vulgata auch nicht das äußere Wort (*λόγος προφορικός*), ſondern das innere (*λόγος ἐνδιάθετος*) verſtanden wiſſen, da ſie *ἐν κινήσει καρδίας* gibt mit ad commovendum cor nostrum. Denn es kann doch unmöglich die Sprache als ein Funke gedacht werden, der den Herzſchlag verurſacht.

Τέφρα ἀποβήσεται. Das Bild vom Feuerfunken wird fortgeſetzt: wenn der Lebensfunke erloſchen, weil der Brennſtoff ausgebrannt iſt, bleibt nur Aſche zurück. Wie die Spur einer Wolke. Wenn die Wolke vorüber iſt, kann man auch keine zurückgelaſſene Spur mehr von derſelben ſehen, vgl. C. 5, 10. 11. 12, wo in derſelben Weiſe das ſpurloſe Verſchwinden eines vergangenen gottloſen Lebens durch die Spurloſigkeit des vorübergeſegelten Schiffes, des die Luft durchſchneidendes Fluges des Vogels und Pfeiles veranſchaulicht wird. Es ſcheint alſo der Anſchauungsweiſe unſeres Buches weniger zu entſprechen, wenn man *ἴχνη νεφέλης* zumal auch gegen ſeine eigentliche Bedeutung im Sinne von: Ueberbleibſel der Wolken verſteht.

Daß der Verfaſſer hier verſchiedene philoſophiſche Syſteme des griechiſchen Materialismus vor Augen gehabt habe, die Manche hier herbeiziehen, z. B. des Anaximenos, der wie den Urſtoff aller Dinge ſo auch unſerer Seele die Luft ſein ließ, oder des Heraklid und Zeno, bei welchen das Feuer dieſelbe Rolle ſpielt, macht der Zuſammenhang ſehr unwahrſcheinlich, welcher offenbar nur Bilder für die Nichtigkeit des geiſtigen Weſens anführt, ganz beſonders aber die Anführung der Wolken, des Schattens und des Nebels unter denſelben Naturerſcheinungen, die doch kein einziger Philoſoph je mit dem Seelenweſen identifizirt hat. Nicht im materialiſtiſchen, ſondern im wahren chriſtlichen Sinne, welchem die vanitas vanitatum et omnia vanitas gegenüber dem wirklichen Leben der Unſterblichkeit zum Bewußtſein gekommen, kehren dergleichen Ausdrücke zur Bezeichnung der Nichtigkeit des irdiſchen Lebens bei den hl. Vätern nach Vorgang der hl. Schrift (Job 7, 79 u. ö.) häufig wieder, z. B. beim hl. Chryſoſtomus (hom. in Eutr.): *Νὺξ ἦν πάντα ἐκεῖνα καὶ ὄναρ καὶ ἡμέρας γενομένης ἠφανίσθη· ἄνθη ἦν ἐαρινὰ καὶ παρελθόντος τοῦ ἔαρος ἅπαντα κατεμαράνθη· σκία ἦν, καὶ παρέδραμε, καπνὸς ἦν καὶ διελύθη·*

πομφόλυγες ἦσαν, καὶ διερράγησαν· ἀράχνη ἦν, καὶ διεσπάσθη. διὸ ταύτην τὴν πνευματικὴν ῥῆσιν ἐπάδωμεν συνεχῶς ἐπιλέγοντες· Ματαιότης ματαιοτήτων καὶ πάντα ματαιότης.

V. 5. Denn eines Schattens Vorübergang ist unsere Lebenszeit und es gibt keine Rückkehr unseres Sterbens; denn sie ist (verschlossen und) versiegelt und Keiner kehrt wieder.

Nicht die vorhergehenden Bilder werden durch das neue, welches dieser Vers bringt, begründet, sondern es wird jenen koordinirt, als neuer Grund zur Veranschaulichung der Vergänglichkeit des Menschen, speziell des menschlichen Andenkens angeführt. Bei der Bestimmung des tertium comparationis zwischen dem Schatten und menschlichen Leben sind natürlich nicht alle Beziehungen der Aehnlichkeit, welche scharfsinnige Denker zwischen beiden aufgefunden haben, (wie: daß unser Leben ein Schatten der Ewigkeit Gottes sei u. s. w.) in Betracht zu ziehen, sondern nur diejenigen, welche sich ungesucht der Phantasie aus dem Bilde darstellen; dies sind aber, auch dem Zusammenhange entsprechend, die Unselbstständigkeit, Unkonsistenz und Unwirklichkeit des Schattenbildes.

Ἀναποδισμὸς τῆς τελ. könnte wohl auch gefaßt werden: aus dem Tode gibt es keine Rückkehr, und dem gemäß *κατεσφρ.* auf das verschlossene Todtenreich bezogen werden; da aber auf diese Weise eine reine Teutologie mit *οὐδεὶς ἀναστρέφει* herauskäme, so bezieht man besser *κατεσφρ.* auf *ἀναποδισμὸς τῆς τελευτῆς* und übersetzt: die Rückkehr des Sterbens zweimaliges Sterben ist uns fest verschlossen; dann haben wir einen Fortschritt in dem Gedanken: Man stirbt nicht zweimal und ist man gestorben, kann man nicht wieder zurückkehren.

Ohne Einfluß auf den Sinn ist die Variante *ὁ καιρός* Vatic. a. 2 manu, Sinait. Alex. a. 1 manu, Vulg. Arab. statt *βίος*, welches Alex. a. 2 m., Vatic. a. 1 manu al. haben; Pesch. und Arm., welche auch für Letzteres angeführt werden, können darum nicht viel beweisen, weil der Sinn von *καιρός* auch Lebenszeit ist. Ersteres scheint demnach vorzuziehen zu sein; wenn *βίος* ursprünglich gestanden, hätte es gewiß Niemand in *καιρός* verwandelt.

V. 6. Kommt also und laßt uns die wirklichen gegenwärtigen Güter genießen und eifrig gebrauchen die Schöpfung wie die Jugend:

Von diesem Verse an beginnen die Gottlosen die praktischen Konsequenzen (*οὖν*) ihres Systems zu ziehen: laßt uns so viel als möglich genießen, 6—10, die Schwachen durch unsere Kraft niederdrücken, 10—12,

und den Gerechten, der uns stört in unserm Glücke, vernichten, 12—21. Die seienden Güter (ὄντα) stehen mit Nachdruck der vorhergehenden Nichtigkeit des menschlichen Daseins entgegen, welches auf diese Welt beschränkt schnell vorüber geht. Realität und Bestand hat nur der Genuß. Zugleich liegt aber in dem ὄντα eine ironische Anspielung 1) auf die übersinnlichen Güter des Plato, welche er im Gegensatz zu dem Sinnlichen und Individuellen das wirklich Seiende nannte, und 2) auf die Verheißungen der Offenbarung in Bezug auf zukünftige Güter. Daßhalb wollen sie die gegenwärtigen, wirklichen, handgreiflichen Güter genießen, nicht eingebildete, zukünftige erwarten.

Statt ὡς νεότητι Vat. Venet. al. lesen andere Handschriften ὡς ἐν νεότητι 157 al. Arm., andere ὡς νεότητος Sinait. Alex. al., noch andere ὡς ἐκ νεότητος. Ersteres kann entweder temporal gefaßt werden, im Sinne von ἐν νεότητι oder wie κτίσει von χρησ. abhängig; unsere Jugend wie die Natur wollen wir gebrauchen, so lange sie sind; denn zum Genusse gehört ein subjektives Moment: lebenslustige, gesunde Jugendkraft und ein objektives: reizende Gegenstände. Ὡς νεότητος und ὡς ἐν νεότ. können nur temporal genommen werden: genießen wir, als in der Jugendzeit noch befindlich, juvenes dum sumus. Da beide Lesarten so ziemlich denselben Sinn geben, so ist es nicht nöthig, die doch schwer zu entscheidende Frage nach der echten Lesart weiter zu verfolgen.

Σπουδαίως verbindet man wohl am besten mit dem unmittelbar vorhergehenden ὡς νεότητι; mit Eifer, wie es der Jugend eigenthümlich ist; denn die Jugend pflegt mit ungestümer Heftigkeit zu verfahren.

V. 7. Mit kostbaren Weinen und Salben wollen wir uns anfüllen; und nicht entgehen soll uns eine Blüthe des Frühlings.

Es liegt keine Nöthigung vor, οἴνου πολυτελοῦς καὶ μύρων als Hendiadys zu fassen: Gewürz-Wein (wovon allerdings Ael. V. Hist. 12, 31 spricht), denn was man anführt, πλησθῶμεν passe nicht zu μύρων, sondern nur zu οἴνου, ist nicht zwingend; weil zeugmatische Verbindungen nicht selten sind, ja nicht einmal ein Zeugma vorliegt, wenn man nur πίμπλ. in nicht zu enger Bedeutung nimmt. Salben durften bei der Zeichnung orientalischen Wohllebens wohl nicht fehlen.

Die gewöhnliche Lesart ἄνθος ἄερος, obgleich sie von Vat. Sinait. al. bezeugt ist, scheint offenbar durch Versehen aus ἔαρος, was auch Alex., 55 al. haben, entstanden zu sein; letzteres wird auch die Vulg. gelesen haben, wenn sie übersetzt temporis, indem sie synekdochisch den Frühling tempus

nannte, ähnlich wie sie mit temporaneus den Frühregen (Jak. 5, 7), mit temporaneum die Frühfeige (Is. 28, 4) bezeichnet.

V. 8. Bekränzen wir uns mit Rosenknospen, bevor sie verwelken; es gebe keinen Anger, den unser Wohlleben nicht durchstreife.

Ῥόδων κάλυξι. Von Blumen gebraucht bezeichnet κάλυξ die noch nicht aufgeblühte Knospe. Grimm und Schmid verstehen darunter die noch ganz im Kelche verschlossene Rose, und glauben, es werde so der Eifer und die Hast nach Vergnügen derjenigen ausgedrückt, welche die Blumen schon vor der Zeit pflücken. Dies ginge wohl an, wenn nicht folgte: bevor sie verblüht sind; zwischen beiden Entwickelungsstadien der Rosenblüthe liegt doch eine geraume Zeit. Vielmehr scheint damit die Rosenknospe verstanden zu sein, die noch nicht zur schlaffen Rose auseinandergegangen ist; solche noch kompakte Rosen haben auch mehr Wohlgeruch und mehr Halt, als die sich zerblätternde, entwickelte Rose, dient also viel besser zu dem beabsichtigten Zwecke, als letztere.

Der zweite Halbvers, den die Vulg. in allen Codd. bietet, fehlt im Griechischen, ist aber ganz sicher als echt beizubehalten, und Fritzsche hat mit Recht den lateinischen Halbvers selbst in den griechischen Text aufgenommen. Denn 1) würde nach Ausfall desselben der hier durchgängig gewahrte Parallelismus der Glieder unterbrochen, ohne daß man einen Grund für die Eingliedrigkeit des Verses, etwa seine hervorragende Bedeutung (wie in 1, 15) vorbringen könnte. 2) Daß er auch im Griechischen gestanden habe, beweist das dem Cod. Coisl. CCCXCIV beigefügte Glossar zum Buche der Weisheit, in welchem das Wort λειμών vorkommt, das an keiner andern Stelle des Buches steht. 3) Vers 8b (der Vulg.) mußte anfangen: μηδεὶς λείμων, was nach dem Itazismus fast gerade so klang wie μηδεὶς ἡμῶν in Vers 8a; wie leicht aber Verse wegen gleichen Anlautes ausfallen, zeigt die große Anzahl desfallsiger Varianten. 4) Pertranseat kann einem griechischen διοδευσάτω entsprechen, was mit παροδευσάτω eines jener Wortspiele bildet, welche unser Verfasser so sehr liebt. Reusch glaubt, daß V. 8a und b der Vulg. durch Verbindung der zwei Uebersetzungen von zwei verschiedenen Lesarten μηδεὶς ἡμῶν und μηδεὶς λείμων entstanden sei. Dagegen scheint mir zu sprechen 1) daß ein Monostichon in V. 8 nicht motivirt ist. 2) Würde nicht nur das schöne Wortspiel παροδευσάτω — διοδευσάτω verloren gehen, sondern dem pertranseat entspräche im Griechischen gar Nichts, und es müßte dann quod non... als sehr freie Uebersetzung von ἄμοιρος angenommen werden, was dem allgemeinen Charakter der Vulg. weniger entspricht. 3) Muß darnach

angenommen werden, daß die Variante λείμων, welche sowohl Vulg. als das erwähnte Glossar vor sich gehabt, und also sehr alt und nicht vereinzelt war, spurlos aus den griechischen Handschriften verschwunden sei. Hält man aber ein solches Verschwinden für möglich, dann darf es auch nicht befremden, daß ein ganzer Vers unter den bezeichneten günstigen Umständen verloren gehen konnte.

Zahlreich sind, wie oben bemerkt wurde, die Anklänge dieser Rede der Gottlosen bei allen griechischen Dichtern, zumal bei Anakreon; aber ganz besonders gibt folgendes Lied desselben alle hier vorkommenden Gedanken wieder (Bach, Anthol. Gr., p. 83):

1. Ἐπὶ μυρσίναις τερείναις
ἐπὶ λωτίναις τε ποίαις
στορέσας θέλω προπίνειν.
ὁ δ' Ἔρως χιτῶνα δήσας
ὑπὲρ αὐχένος παπύρῳ
μέθυ μοι διακονείτω.

2. Τροχὸς ἅρματος γὰρ οἷα
βίοτος τρέχει κυλισθείς
ὀλιγὴ δὲ κεισόμεσθα
κόνις ὀστέων λυθέντων;
τί σε δεῖ λίθον μυρίζειν;
τὶ δὲ γῇ χέειν μάταια;

3. Ἐμὲ μᾶλλον, ὡς ἔτι ζῶ,
μύρισον ῥόδοις δὲ κρᾶτα,
πύκασον, κάλει δ' ἑταίρην.
πρὶν ἐκεῖσε δεῖ μ' ἀπελθεῖν
ὑπὸ νερτέρων χορειάις
σκεδάσαι θέλω μερίμνας.

V. 9. Keiner von uns sei, der nicht Theil habe an unserm Wohlleben; überall laßt uns die Zeichen unserer Fröhlichkeit zurücklassen; denn das ist unser Antheil und dies ist unser Loos.

Sie wollen nicht prinziplos und vorübergehend genießen, sondern aus Lebensberuf und Ueberzeugung, daß diese Güter allein ὄντα sind. Und um die Lust aufs vollste zu haben, wollen sie gemeinschaftlich genießen; damit auch Andere dieselben sehen, sollen die Spuren davon überall zurückgelassen werden.

V. 10. Laßt uns unterdrücken den armen „Gerechten", nicht verschonen die Wittwe, nicht scheuen des hochbetagten Greises graue Haare.

V. 11. Es sei unsere Macht Norm der Gerechtigkeit; denn die Schwachheit erweist sich ja als nutzlos.

Der Materialismus hat zu allen Zeiten neben Emanzipation der Sinnlichkeit die Unterdrückung des Mitmenschen als praktische Konsequenz

gehabt. Die Verbindung der Grausamkeit und Wollust, die einander so entgegengesetzt zu sein scheinen, ist nach Ausweis der Erfahrung psychologisch sehr gut motivirt, alle grausamen Tyrannen waren zugleich Sklaven der Sinnlichkeit, und selbst die Thiere entwickeln in der Brunstzeit die größte Wuth. Es liegt aber auch jene Verbindung der Ungerechtigkeit mit dem Atheismus in der Natur der Sache. Denn eine Weltanschauung, welche dem Menschen keine anderen Güter bietet, als die sinnlichen dieses Lebens, die nur für wenige in einiger Fülle ausreichen, enthält den Keim der Zwietracht in sich selbst; und eine Lehre, die das Ich zum Mittelpunkt aller Bestrebungen macht, muß natürlich die Nebenmenschen zu Mitteln für die Beglückung desselben herabwürdigen. Nur die übersinnlichen Güter und das höchste Gut können von Allen, ohne sich zu beeinträchtigen, besessen werden, und deßhalb ist der christlich-theistische Standpunkt ein friedlicher; und nur wer in seinem Mitmenschen die Kinder desselben Vaters sieht, macht denselben nicht zum Sklaven und deßhalb ist nur in der Religion ein solides Fundament gegenseitiger Liebe. Der Gerechte kann im Munde des Redenden natürlich nur spöttisch der sogenannte Gerechte bedeuten. Um einen geläufigern Ausdruck im Deutschen zu bekommen, haben wir (per hypallagen) ohne Störung des Sinnes πολυχρονίους von πολιὰς zu πρεσβύτου gezogen. V. 11 a: „Gewalt geht über Recht" ist stets das Losungswort der Gottlosigkeit gewesen. Recht für uns ist alles das, was wir vermögen; denn daraus, daß der Schwache nichts vermag, zeigt er ja, daß ihm keine Stelle in der Welt zukommt.

V. 12. Laßt uns also dem Gerechten nachstellen, weil er uns entgegen ist und sich widersetzt unsern Werken und hält uns vor die Uebertretungen des Gesetzes und wirft uns tadelnd vor die Sünden gegen unsere Erziehung.

Die Vulgata faßt diesen Satz als Folgerung aus den Vorhergehenden, nicht als wenn sie, wie man wohl gesagt hat, δέ mit ergo übersetzte, sondern weil dem Sinne nach die folgernde Verbindung mit dem Vorhergehenden wirklich vorhanden ist; es liegt allerdings auch ein Uebergang von theoretischer Erkenntniß zur Anwendung in Werken in dem Verse, und daher ließe sich δέ erklären, was Vatic. al. haben; es lassen es aber mit der Vulg. Sinait. Alex. al. aus, und dürfte daher zu streichen sein, wie auch Fritzsche gethan. In den Motiven des Hasses, mit dem die Gottlosen den Gerechten verfolgen, liegt eine Gradation. 1) Er dient uns zu nichts bei unsern Vergnügen, ja stört durch seine stumme Protestation dieselben (δύσχρηστος). 2) Sein Wesen und Denken ist gegen unser Treiben

gerichtet. 3) Seine Worte halten uns unsere Sünden vor. 4) Er zeigt uns die Niederträchtigkeit unserer Sünden, die einer früheren bessern Erziehung und Ueberzeugung widersprechen.

Da bei *νόμου* der Artikel fehlt, so ist darunter ein Gesetz zu verstehen, das so bestimmt und einzig ist, daß es einem Eigennamen gleichkommt (Winer, §. 19); das ist aber das Mosaische Gesetz, welches auch durch *ὁ νόμος* als Uebersetzung von thora, das Gesetz *κατ' ἐχοχήν*, bezeichnet wird. Daraus ergibt sich aber, daß der Verfasser sich seine Materialisten auch als abgefallene Juden denkt: ein Umstand, der wieder in die hellenistische Periode des Judenthums die Abfassung des Buches verweist. Vgl. Einl. §§. 3 und 4.

In *ἁμαρτήματα παιδείας ἡ μῶν* zeigt der Parallelismus zu *ὁμαρτήματα νόμου*, daß *ἡμῶν* nicht zu *ἁμαρτήματα* sondern zu *παιδείας* gehört, von dem es ja auch der Stellung nach nicht getrennt werden kann. Es ist also nicht zu fassen: Unsere Sünden gegen die Zucht, sondern die (unsere) Sünden gegen unsere Zucht, unsere religiöse Bildung. So faßt es auch die Peschito, welche übersetzt: die Sünden unserer Unverschämtheit; hierbei braucht man mit Grimm keinen Uebersetzungsfehler anzunehmen, als wenn sie gelesen hätte *ἀναιδείας*, sondern man braucht nur den Genitiv *παιδείας*, was allerdings gegen den Parallelismus mit *ἁμαρτ. νόμου* verstößt, subjektiv zu nehmen: die Sünden unserer Zucht, die allerdings eher eine Zuchtlosigkeit, Unverschämtheit zu nennen ist; mit Beseitigung der Ironie bekommt man also: die Sünden unserer Unverschämtheit.

V. 13. Er rühmt sich, die Wissenschaft Gottes zu haben und nennt sich Sohn Gottes.

Γνῶσιν τοῦ θεοῦ ist natürlich nicht von einer blos spekulativen Erkenntniß der Existenz Gottes zu verstehen, sondern wie so häufig von einer höhern Einsicht verbunden mit Liebe und Bethätigung. Diese Bedeutung entspricht auch dem zweiten Gliede des Verses: er behauptet durch Kenntniß und Liebe in einem besondern Verhältnisse zu Gott zu stehen, und hinwiederum von Gott wie ein Kind angesehen und geliebt zu werden.

V. 14. Er gereicht uns zur Anklage unserer Anschauungen.

Sein Anblick reicht schon hin, unsere Gewissensbisse wach zu rufen, und der Vergleich, den die Menschen zwischen ihm und uns anstellen, gereicht uns zur Beschämung.

V. 15. Lästig ist uns schon sein Anblick; denn unähnlich ist sein Leben dem der Andern und ungewöhnlich seine Wege:

Ἀνόμοιος τοῖς ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ. Bei *ἄλλοις* ist nicht *βίοις* zu ergänzen, sondern wir haben die bei Vergleichen so häufige elliptische Konstruktion.

Ἐξηλλαγμέναι, immutatae i. e. ab aliis omnibus, und deßhalb sonderbar. *Τρίβοι* nach semitischem Sprachgebrauche (derech), Denk- und Handlungsweise, namentlich religiöse, in welcher Bedeutung im N. T. häufig *ὁδός* vorkommt z. B. Apstlgesch. 24, 14: *ὁμολογῶ δὲ τοῦτο σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν, οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον... καὶ τοῖς ἐν προφήταις γεγραμμένοις.* Vgl. auch Apstlgesch. 13, 10; 19, 9. 23. 24; 22, 4. 22.

V. 16. Für Unreinheit gelten wir ihm und er hält sich fern von unsern Wegen wie von Verunreinigungen. Er preist glücklich das Ende der Gerechten und er prahlt, Gott zum Vater zu haben.

Εἰς κίβδηλον wird wohl zu schwach mit unecht übersetzt; mit Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung, in der es von schlackigem Metall gesagt wird, und auf das parallele *ἀκαθαρσιῶν* ist es von Unreinigkeit zu verstehen, und zwar, da ein gesetzesgläubiger Jude unter dem Ankläger der Freidenker zu verstehen ist, nicht blos von sittlicher oder physischer Unlauterkeit, sondern auch von levitischer, wodurch der Gedanke einen großen Nachdruck erhält: er erachtet uns für verunreinigende Dinge wie Leichen, Aussätzige, Aase.

Der zweite Theile des Verses: Er preist glücklich... nimmt, nur in anderer Wendung, den Gedanken von V. 13 wieder auf, indem das *ἐπαγγέλλεται* dem *ἀλαζονεύεται* entspricht, die letzten Hälften der Verse correlate Gedanken enthalten, und die Hoffnung auf das glückliche Ende der Gerechten ein Moment der *γνῶσις τοῦ θεοῦ* ist.

Scheinbar ist kein Zusammenhang zwischen dem 1. (16 a, b) und 2. (16 c, d) Theil des V. 16; derselbe läßt sich jedoch nicht unschwer herstellen: Für Unreinigkeit erachtet er unsere Lüste, und versagt sich dieselben: das wahre Glück erwartet er nach dem Tode, und dies thut er mit solcher Zuversicht, weil er sich rühmt, Gott zum Vater zu haben.

V. 17. Laßt uns sehen, ob seine Reden wahr sind und prüfen wir, wie es ihm ergehen wird, und wir werden erkennen, welches sein Ende sein wird.

Beide Aussagen wollen sie auf die Probe stellen: 1) daß das Ende des Gerechten glücklich, und 2) daß Gott sein schützender Vater sei, wie

aus den folgenden Versen erhält: V. 17 enthält die Prüfung der ersten, V. 18 die der zweiten Aussage. Dabei begehen sie aber ein elendes Sophisma, indem sie die ἔσχατα δικαίων von dem Ende dieses Lebens, nicht aber von dem zukünftigen, in welchen der Gerechte erst Belohnung hofft, verstehen.

Wo der griechische Text liest: πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ hat die Vulgata: tentemus, quae ventura sunt illi et sciemus, quae erunt novissima illius. Nicht als unechtes Einschiebsel braucht man den letzten Theil zu erachten, sondern kann es als Hülfsmittel, das Griechische vollständiger zu geben, ansehen; was das Griechische in einem Verse hat, hat die Vulgata umschreibend in zwei zerlegt, da τὰ ἐν ἐκβάσει sowohl quae eventura sunt, als auch novissima illius bezeichnen kann, und πειράσωμεν sowohl den Begriff des tentemus als sciemus enthält; möglich wäre indessen auch, daß der Uebersetzer sich nicht für die eine oder andere Fassung entscheiden konnte, und deßhalb alle beide mittheilte.

V. 18. Denn wenn „der Gerechte" Sohn Gottes ist, wird er ihm zur Hülfe kommen und wird ihn befreien aus der Hand seiner Widersacher.

Bei der ganz auffallenden Uebereinstimmung dieses Verses mit Matth. 27, 40. 43: (Rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist und steige herab vom Kreuze ... Er steige herab vom Kreuze und wir wollen an ihn glauben; er hat auf Gott vertraut, er befreie ihn, wenn er ihn will; denn er sagte ja: Ich bin Gottes Sohn), tritt gerade hier die Frage gebieterisch an den Exegeten heran: Ist der Gerechte, von dem hier die Rede ist, in generellem Sinne oder individuell und zwar von Christus zu verstehen?

Das gesammte christliche Alterthum, wie dies auch Grimm behauptet, hat in der Stelle eine Weissagung auf den Tod des Heilandes gesehen. So Tertullian, Clemens Al., Origenes, Hippolytus, Pseudo-Athanasius, Eusebius, Cyrillus Al., Laktanz, Ambrosius, Augustinus, Pseudo-Chrysostomus (anders freilich der hl. Chrysostomus selbst). So sagt z. B. Augustinus de civ. Dei l. 17 c. 20: In (libro), qui appellatur Sapientia Salomonis passio Christi apertissime prophetatur. Impii quippe interfectores ejus commemorantur dicentes: Circumveniamus... Es kann also nach katholischen Prinzipien der Schriftauslegung kein Zweifel über die Messianität unserer Stelle obwalten. Es zeigt aber auch ein Vergleich der Stelle mit dem N. T., daß wir sie durchaus als prophetische fassen müssen. Die ganz auffallende Uebereinstimmung zwi-

schen V. 18 und Matth. 27 wurde schon erwähnt; ferner vgl. man Joh. 5, 7: deßhalb suchten sie ihn um so mehr zu tödten, weil er... auch Gott seinen eignen Vater nennt; Joh. 9, 7 mit unsern VV. 13 und 16; den schimpflichen, von den Evangelisten erzählten, Kreuzestod Christi mit V. 20: Morte turpissima coedemnemus eum u. s. w.

Es soll nun nicht geläugnet werden, daß ein blos zufälliges Zusammentreffen des Geschickes Jesu Christi mit dem des Gerechten im Buche der Weisheit unmöglich sei; ja ein solches war an und für sich schon mit der Natur der Sache gegeben, und so in gewissem Grade nothwendig; Christus als das Ideal des Gerechten, mußte in die allgemeinen Verhältnisse aller Gerechten, namentlich in seinen Beziehungen zu den Feinden der Tugend und Religion, kommen. Es ist aber zu bedenken, daß unser Buch vom hl. Geiste eingegeben ist, der die speziellen Verhältnisse des Lebens Christi schaute, als er im Buche der Weisheit solche schilderte, die doch nur auf Christus im vollsten Sinne des Wortes passen. Ist es nun glaublich, daß er in diesen Schilderungen den Tod Christi nicht im Auge gehabt habe, wenn doch das ganze A. T. seiner eigentlichen Bedeutung nach Vorbild, Prophezeiung des N. T. ist. Vgl. z. B. den hl. Cyprian (de bono patientiae, p. 250 ed. Bal.): Invenimus denique et patriarchas et prophetas et justos omnes, qui figuram Christi imagine praeeunte portabant; den hl. Augustinus (de cons. Evang. 1, 11): cui prophetando venturo gens una deputata est, cujus reipublicae tota administratio prophetia esset illius regis venturi ... und vor Allen den hl. Paulus 1 Kor. 10, 6: Haec omnia in figura (τυπικῶς) contingebant illis. Wer also an eine Inspiration der hl. Schriften und an die göttliche Stiftung der alttestamentlichen Heilsanstalt als Vorbereitung und Vorbild des N. T. glaubt, der kann nicht wohl umhin, in den fraglichen Worten eine Prophezeiung auf Christus zu sehen. Dieses Verhalten des A. T. zum N. T. erfordert nämlich überall da, wo wir in beiden Aehnlichkeiten der Personen, Worte und Thaten finden, dieselben als beabsichtigt aufzufassen, und also die entsprechenden Stellen in jenem entweder als Wort- oder Real-Prophezeihungen zu erklären.

Freilich ist hier im Buche der Weisheit an und für sich betrachtet gerade kein zwingender Grund, unter dem Sohne Gottes, dem Gerechten ꝛc. einen andern als jeden gläubigen und frommen Juden zu verstehen, ja der Zusammenhang scheint diese letztere Auffassung in sofern zu verlangen, als ja auch die Feinde keine andere als abgefallene hellenisirte Juden in Aegypten zur Zeit der Ptolemäer zu sein scheinen. Alle Gründe, welche Schmid für das Gegentheil vorbringt, üben, offen gestan-

den, auf mich keine überzeugende Kraft aus. Von größerer Bedeutung scheint ein anderer Umstand zu sein. Wenn man unter dem Gerechten einen beliebigen Juden und unter seinen Feinden abgefallene Stammesgenossen versteht, so ist die Handlungsweise dieser gegen ihn nicht recht motivirt, da wohl Schlechte die Guten hassen und verfolgen, aber in einer Weise, wie hier dies Verhältniß dargestellt wird, daß sie ihn mit dem schmählichsten Tode bestrafen wollen, das konnte nur bei Christus, dem ein ganzes Volk mit seinen Behörden in Feindschaft auf Leben und Tod gegenüberstand, einigermaßen erklärlich sein. Die kleine Partei der abtrünnigen Juden in Aegypten hatte auch nicht solchen Einfluß, daß sie sich einfallen lassen konnte, das Todesurtheil über einen unschuldigen Stammesgenossen zu fällen oder doch fällen zu lassen, während die Feinde Christi allerdings dies vermöge ihrer Zahl und Stellung vermochten.

Doch auch dieser Grund erweist sich bei näherer Betrachtung nicht als ganz stichhaltig. Denn nicht bloß abgefallene Juden, sondern wie wir in der Einleitung sahen, der abgöttische, in Sinnenlust versunkene Unglaube zur Zeit der Ptolemäer, dem in diesen Fürsten eine politische Gewalt zu Gebote stand: Freidenker treten als Gottlose in dem Buche auf, und nicht nur gegen einen oder den andern Frommen, sondern gegen das gesammte gläubige Volk. Dieser tiefgehende religiöse Zwiespalt reicht aber hin zu Verfolgungen selbst bis zum Tode, wie dies ja thatsächlich aus der Verfolgungen des Antiochus Epiphanes und des Ptolemäus Philopator hervorgeht, denen doch nicht rein politische Motive zu Grunde lagen.

Wenn also der Zusammenhang uns nicht auf Christus mit Nothwendigkeit hinweist, auf welche Weise ist der prophetische Charakter der Stelle zu erklären?

Es bieten sich mehrere Möglichkeiten dar. 1) Es ist den Propheten, deren Geist unter dem Einfluße der göttlichen Erleuchtung über die Schranken des Raumes und der Zeit entrückt ist, eigen, Dinge mit einander zu verbinden, die räumlich und zeitlich sehr weit aus einander liegen können, und weil sie dieselben beisammen schauen, so von ihnen zu sprechen, daß sie unvermittelt mit Hintansetzung des grammatischen Zusammenhanges jetzt von diesem und sogleich wieder von einem andern sprechen. So konnte der Verfasser, indem er Christus, den Gerechten und Gottes Sohn κατ' ἐξοχήν zugleich neben schwachen Vor- und Abbildern desselben zu seiner Zeit schaute, unvermittelt bald von diesen bald von jenem sprechen.

2) Kann man die Prophezeiung im mystischen Sinne finden. Bekanntlich besteht der mystische Sinn einer Stelle darin, daß die Personen,

Gegenstände, Ereignisse, welche unmittelbar durch die Worte im buchstäblichen Sinne bezeichnet werden, Typen von höheren Personen, Gegenständen, Ereignissen sind, wodurch es kommt, daß die Worte nun auch dieses Höhere bezeichnen können und nach der Intention des hl. Geistes auch bezeichnen. Wir sahen nun schon, daß es recht gut denkbar ist, daß die gläubigen Juden zu Zeit der Abfassung unseres Buches in ihrer bedrängten Lage Typen von Christus und seinem Verhältnisse zu seinen Feinden sind. Es können also die Worte außerdem, daß sie unmittelbar nach dem Zusammenhange auf die Frommen im Allgemeinen oder das jüdische Volk gehen, in vollkommnerem Sinne Christus und sein Leiden bezeichnen; und da wir durch die Auslegung der hl. Väter über den prophetischen Charakter derselben gewiß sind, so wissen wir auch, daß sie im mystischen Sinne die Prophezeiung enthalten, wenn anders auf andere Weise ein prophetischer Sinn nicht zu gewinnen ist.

3) Wenn uns auch der Zusammenhang über die Ptolemäerzeit nicht hinausführt, so wissen wir doch aus dem göttlichen Charakter der heiligen Schriften, daß sie sich zwar an individuelle Personen, Zeiten und Orte anlehnen, aber dennoch eine universale, ideale weltgeschichtliche Bedeutung haben; Centrum der Geschichte, allgemein gültiges Ideal der ganzen Menschheit ist aber Christus. Also ist er vor allen unter dem Gerechten, dem Sohne Gottes, dem Verfolgten wegen der Gerechtigkeit zu verstehen.

Möge der Leser von den drei Versuchen, den messianischen Charakter unserer Stelle zu erklären, denjenigen auswählen, der ihn am Meisten zusagt.

V. 19. Durch Schmach und Qual laßt uns ihn prüfen, um zu erkennen seine Sanftmuth und zu erproben seine Geduld.

Ἵνα γνῶμεν τὴν ἐπιεικείαν αὐτοῦ übersetzt die Vulgata: ut sciamus reverentiam ejus. Reverentia bedeutet in der Vulg.: 1) Scham, Schande, wie Ps. 68, 20: Tu scis improperium meum et confusionem meam et reverentiam meam; vgl. 1 Cor. 15, 34; 2) Schonung, wie Weish. 12, 18: magna reverentia disponis nos; 3) Ehrfurcht, wie Hebr. 5, 7: exauditus pro sua reverentia. Vgl. Kaulen, Handb. d. Vulg., S. 22; Rönsch, Itala u. Vulg., S. 323. Natürlich versteht sie es hier im letzteren Sinne oder noch etwas allgemeiner vom religiösen, ehrfurchtsvollen Glauben an die Belohnungen des ewigen Lebens, den die Gottlosen auf die Probe stellen wollen; und in der That wird in dieser allgemeinen Bedeutung ἐπιείκεια, ἐπιεικής in der LXX gebraucht. Aber hier muß doch die gewöhnliche Bedeutung von Sanftmuth festgehalten werden, da die

ἐπιείκεια ebenso dem ὕβρει im ersten Halbvers gegenübersteht wie ἀνεξικακία den βασάνῳ: unter schnöder Schmach bewährt sich die Sanftmuth, unter Qualen die Geduld.

V. 20. Zum schimpflichsten Tode wollen wir ihn verurtheilen, denn (gnädige) Heimsuchung wird ihm zu Theil werden nach seinen Reden.

Ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ. Dem hebr. miphqad genau entsprechend, kann ἐπισκοπή wie auch das deutsche: Heimsuchung sowohl von gnadenreichem als von strafendem Herabblicken Gottes auf den Menschen verstanden werden; vgl. Weish. 3, 7: καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσι (δικαίων ψυχαί) mit 14, 11: ἐν ἐιδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπὴ ἔσται. An unserer Stelle kann es natürlich nur in gutem Sinne verstanden werden. Ἐκ λόγων könnte wohl auch heißen: gemäß seinen Worten, wie es seine frommen Worte verdienen; aber wenn der Grund des Verdienstes angegeben werden sollte, dann würden doch sicher vor Allem seine Gedanken und Werke und zu allerletzt seine Worte zu nennen sein. Der ganze Zusammenhang lehrt vielmehr, daß zu fassen ist: wie er sich ja gerühmt hat, wird ihm dann am Ende Rettung werden. Vgl. VV. 16 u. 17.

V. 21. So denken sie und verfallen in Irrthum, denn verblendet hat sie ihre Bosheit.

V. 22. Und sie kennen nicht die Geheimnisse Gottes und hoffen keinen Lohn der Heiligkeit und erachten nicht, daß es einen Ehrenpreis für untadelhafte Seelen gibt.

Ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν ist als Hendiadys zu fassen. Mit schwerem Irrthum denken sie so; denn es ist Abschluß und Resumée der Rede der Gottlosen, deren Inhalt durch 2, 1 angekündigt wurde. Es muß also ἐλογίσ. καὶ ἐπλαν. dasselbe besagen wie εἶπον γὰρ ἑαυτοῖς λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς.

Die Geheimnisse Gottes, die sie aus verschuldeter Verblendung nicht verstehen, sind, wenn man auf die berührten Prinzipien der Gottlosen und das unmittelbar Folgende Rücksicht nimmt, nicht die geheimen Rathschläge Gottes im Allgemeinen, sondern hauptsächlich in Bezug auf das zukünftige Leben, die deßhalb verborgen (μυστήρια) genannt werden, weil der sinnliche Mensch überhaupt von der Existenz des zukünftigen Lebens mit seinen Sinnen nichts wahrnimmt, Allen, aber auch den Gläubigen, die Art und Weise und namentlich die Größe der himmlischen Belohnung ein Geheimniß ist. Auf die Existenz der Belohnung bezieht sich οὐδὲ

μισθὸν ἥλπισαν ὁσιότητος, auf die Größe derselben οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων, so daß also das erste οὐδέ erklärend ist, und wieder das beliebte Tristichon: a : b : b angewandt ist; das erste Hemistichon umfaßt die beiden andern vollkommen synonym gebauten und tritt zu denselben in synthetischen Parallelismus.

V. 23. Weil Gott den Menschen zur seligen Unsterblichkeit erschuf und ihn zum Abbilde seiner eigenen Wesenheit machte.

V. 24. Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen; es versuchen ihn aber diejenigen, welche von seinem Antheil sind.

Ἔκτισε ... ἐπ' ἀφθαρσίᾳ eigentlich auf Grund der Unvergänglichkeit, dem Zusammenhange entsprechend zur Unsterblichkeit, sodaß dieselbe causa finalis ist; nicht aber die physische Unsterblichkeit ist zunächst gemeint, sondern in erster Linie die ewige Seligkeit, wie C. 1, V. 11 ff. ausgeführt wurde; ἀφθαρσία hat aber auch sonst (s. Schleusner, Nov. Lex. in N. T. s. v.) schlechthin die Bedeutung: ewiges Leben, ewige Seligkeit; das Gegentheil θάνατος im folgenden Verse ist nicht so sehr der physische erste als der zweite Tod, die Verdammniß; denn nicht blos die, welche auf Seite des Teufels stehen, sondern auch die Gerechten, sterben, und doch wird der Tod in V. 24b in besonderer Beziehung zu ihm gesetzt (πειρ'ξουσι δὲ αὐτόν).

Καὶ εἰκονα τῆς ἰδίας ἰδιότητης ἐποίησεν αὐτόν. Statt ἰδιότητος Vatic., Sinait., Alex., Venet., al.; Clem. Alex. lesen viele Handschriften und Väter: Athanasius, Methodus, Nicephorus, ἀϊδιότητος, was offenbar aus ἰδιότητος verändert ist, weil man glaubte, durch die Aehnlichkeit der Menschen mit Gottes Ewigkeit eher einen Grund für die Unvergänglichkeit des Menschen zu finden. Die Vulgata und Peschito lesen: ad imaginem similitudinis suae, welches zwar der Lesart einiger Codd. entspricht: ὁμοιότητος oder ἰσότητος, es ist aber nicht sehr wahrscheinlich, daß sie etwas anderes als ἰδιότ. gelesen; nur suchten sie wohl mehr die Stellen Gen. 1, 27 u. 5, 1 auf die der Text anspielt, wiederzugeben, als den Text selbst. Dieses stimmt mit dem gewöhnlichen Text in soweit überein, als auch hier in die Ebenbildlichkeit mit Gott der Grund für die selige Unsterblichkeit gesetzt wird. Um diesen Zusammenhang besser einzusehen, hören wir den hl. Thomas, wie er die Ebenbildlichkeit Gottes erklärt: 1 q. 93 a. 2: Non quaelibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis: si enim similitudo est secundum genus tantum, vel secundum accidens commune, non propter

hoc dicitur, aliquid esse ad imaginem alterius... Requiritur autem ad rationem imaginis, quod sit similitudo secundum speciem sicut imago regis est in filio suo... Manifestum est autem, quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam; assimilantur autem aliqua Deo primo quidem et maxime communiter inquantum sunt, secundo vero inquantum vivunt, tertio vero inquantum sapiunt vel intelligunt: quae, ut Augustinus dicit in libr. 83 qq. ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei. a. 4. Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat sed tamen imperfecte. Et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae... Prima igitur imago invenitur in omnibus hominibus, secunda in justis tantum, tertia vero in solis beatis.

Auf der ersten Stufe der Gottebenbildlichkeit, die in der Vernünftigkeit und Immaterialität der Seele des Menschen besteht, ist er über die Vergänglichkeit der Naturwesen und ihre Entstehungs- und Vernichtungs Prozesse entrückt, und trägt in ihr die Bürgschaft seiner Unsterblichkeit: und nach Gottes Absicht, welche aus den Bedürfnissen und Anlagen seiner Natur erkennbar ist, seiner Seligkeit; wie der Gnadenstand eine vollkommenere Aehnlichkeit mit Gott begründet, da der Mensch durch die seligmachende Gnade eine Theilnahme an der göttlichen Natur erhält, so hat er auch engere Beziehungen zu seiner seligen Unsterblichkeit, da sie ja nur die Vorbereitungsstufe zur Seligkeit ist; die höchste Gottähnlichkeit, die Glorie ist die selige Unsterblichkeit selbst. Wenn also Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, so bestimmte er ihn auch zur Seligkeit und Unsterblichkeit.

Der Neid, welcher den Teufel veranlaßte, die Menschen dem Tode zu überliefern, bezog sich zunächst auf das zärtliche Verhältniß, das zwischen

Gott und dem Menschen bestand, war also in dieser Beziehung auf den Menschen gerichtet; bei der Allgemeinheit des Ausdrucks kann man aber auch an die ganze Ausdehnung des teuflischen Neides denken; er beneidete Gott, wegen der Ehre, die er von den Menschen empfing, und selbst die Engel um die Freude, Brüder in Gott zu haben, nachdem die Teufel nicht bestanden.

Es ist zu verwundern, wie Grimm behaupten kann, der Verfasser von 1 Mos. 3 kenne den Satan noch nicht, an unserer Stelle werde zum ersten Male die Schlange mit dem Teufel identifizirt. Denn wenn etwas klar ist bei der Erzählung des Sündenfalls, so ist es dies, daß keine bloße Schlange verführt, spricht und verurtheilt wird. Freilich, wenn man weiß, daß Gr. der Ansicht ist, unter Einfluß der zoroastrischen Lehre vom Ahriman und dessen Betheiligung bei der Ursünde sei bei den Juden die Idee eines persönlichen Teufels und die Identifizirung desselben mit der Schlange des Paradieses entstanden, findet man jene Behauptung einigermaßen begreiflich. Aber jene mosaische Stelle zeigt ja ganz deutlich, daß die Hebräer vor jeder Berührung mit den Persern schon die Idee einer gottes-widrigen geistigen, geschöpflichen, weil Gott unterworfenen Macht: des Satans hatten und zwar ganz verschieden von der verkehrten parsischen Vorstellung eines durchaus bösen ungeschaffenen Wesens. Verstößt es denn nicht auch gegen jede Logik, anzunehmen, die Lehre der Juden, die von allen verkehrten Anschauungen in ihrer Dämonologie sich fern hält, sei dem persischen Fundamentalirrthum in Bezug auf das göttliche Wesen entlehnt? Wäre eine Depravation der jüdischen Lehre durch die Feueranbeter, wenn überhaupt eine Entlehnung anzunehmen wäre, nicht eher indizirt?

Πειράζουσι δὲ αὐτόν kann an und für sich zweierlei heißen: Sie erfahren ihn, den Tod, oder: sie versuchen ihn, suchen ihn sich selbst zu bereiten. Letztere Bedeutung ist, wenn man den V. mit 1, 16 vergleicht, unbedingt vorzuziehen; denn wie 2, 23 dem Gedanken von 1, 14 entspricht, so 1, 16 dem zweiten Halbvers von 2, 24. Auch bekommt bei dieser Auffassung der Gedanke viel mehr Nachdruck und Zusammenhang: Wie der Teufel den Tod in die Welt brachte, die Menschen umgebracht hat, so suchen diejenigen, welche sein Antheil sind, mit aller Anstrengung sich den Tod, den Verlust der ewigen Unsterblichkeit beizubringen. Diese Aehnlichkeit der Handlungsweise der Bösen mit der des Teufels hat die Vulgata besonders ins Auge gefaßt, wenn sie sehr frei übersetzt: Imitantur autem illum, qui sunt ex parte ipsius, nämlich unter illum den Teufel versteht. Reusch ist der Meinung, statt imitantur habe ursprünglich tentant gestanden.

Οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες heißt nichts blos: die auf seiner Seite, von seiner Partei sind, sondern die von seinem Antheil, sein Erbtheil sind; es werden solche bezeichnet, die sich ihm ganz als Eigenthum verkauft haben. Vgl. 2, 9, wo *μερίς* synonym mit *κλῆρος* steht.

Wenn man auch hier wiederum fragt, wie aus der Stelle die körperliche Unsterblichkeit Adams, wie doch häufig geschieht, abgeleitet werden könne, wenn nur vom zweiten Tode und von der seligen Unsterblichkeit die Rede ist, so ist zu erwidern: Kraft des Zusammenhanges wird die Beziehung auf den physischen Tod nicht gefordert, aber die Ausdrücke selbst: Zur Unsterblichkeit hat Gott den Menschen geschaffen, durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, sind so allgemein gefaßt, daß sie auch von physischer Sterblichkeit und Unsterblichkeit verstanden werden können, und auf Adam, auf den sie doch zunächst gehen, weil er der Geschaffene, der vom Teufel Verführte ist, angewandt, so verstanden werden müssen.

Drittes Capitel.

Glückliches Loos der Frommen, im Besondern der kinderlosen, im Jenseits. — Nichtigkeit der Hoffnungen der Gottlosen, im Besondern in ihrer Nachkommenschaft.

V. 1. Die Seelen der Gerechten aber sind in der Hand Gottes und durchaus nicht berührt sie die Qual.

V. 2. Sie schienen den Augen der Unverständigen zu sterben und ihr Ausgang wurde für Trübsal erachtet.

V. 3. Und ihre Reise von uns Vernichtung: sie aber sind im Frieden.

Der Anfang des Capitels bildet einen schneidenden Gegensatz zu den Reden und Gedanken der Unverständigen: Jene glauben dem Gerechten durch Schmach und Leiden etwas anhaben, ja ihn ganz vernichten zu können: unter Gottes Schutz aber sind für ihn jene Leiden nicht wahres Unglück und sein Tod ist blos ein Uebergang zum bessern Leben.

Οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος übersetzt die Vulg.: non tanget illos tormentum mortis oder wie die aus einer älteren Textgestalt entnommenen kirchlichen Lesestücke haben: tormentum malitiae, und dies dem Sinne nach mit Recht, da nach dem vorigen Capitel von einer Qual die Rede ist, welche die Gottlosen (malitiae) dem Gerechten anthun wollen und zwar von einer Qual bis zu Tode (2, 20: Morte turpissima condemnemus eum) und Qual, schlechthin genommen, sie ja berührt.

Ἐν εἰρήνῃ. Es kann die ewige Glückseligkeit zwar für jeden Menschen als Friede bezeichnet werden, in dem er ausruht von den Mühen und Kämpfen dieses Lebens, und wird in den altchristlichen Grabdenkmälern durch die Inschriften in pace depositus etc., ἐν εἰρήνῃ, sowie in den kirchlichen Gebeten für die Abgestorbenen so genannt, aber in besonderer Weise gilt dies doch von der Seligkeit der Gerechten, die die Gottlosen bis zu Tode gequält haben, von den heiligen Martyrern, auf welche die Stelle in den liturgischen Lesestücken in besonderer Weise angewandt wird. Commune plurimorum Martyrum in Missa et Officio. Und der hl. Rabanus gibt diesem Abschnitt die Ueberschrift: de sanctis Martyribus etc.

V. 4. Denn wenn sie auch vor dem Angesichte der Menschen Qualen erduldet haben, ihre Hoffnung ist voll von seliger Unsterblichkeit.

V. 5. Und in Geringem gezüchtigt, wird ihnen Großes vergolten werden; denn Gott prüfte sie und fand sie seiner würdig.

V. 6. Wie Gold im Schmelzofen erprobte er sie und wie ein vollkommenes Brandopfer nahm er sie an.

Ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης gibt einerseits den Grund an, warum sie schon in dieser Welt inmitten ihrer Leiden nicht unglücklich sind, dann aber besonders dafür, daß in der andern Welt eine Seligkeit sie erwartet, auf die sie mit Recht hoffen.

VV. 5 und 6 geben die Motive an, deretwegen Gott Leiden über die Seinen verhängt; dieselben sollen 1) erziehen (παιδευθέντες), 2) prüfen (ἐπείρασεν), 3) läutern (ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτούς), 4) ihnen Gelegenheit geben, sich ganz dem Herrn als Brandopfer darzustellen, damit er 5) durch gnädige Annahme dieses Opfers Gelegenheit habe, sie überschwänglich zu belohnen (ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς κτλ.).

Im Uebrigen bedürfen diese und die folgenden Verse weniger der Erläuterung als der Beherzigung; sie enthalten das Tröstlichste und Befriedigendste, was auf dem Standpunkte des A. T. über die Natur des Leidens gesagt worden ist oder gesagt werden konnte. Höheres konnte uns nur die Lehre, das Leben und der Kreuztod des Sohnes Gottes, das Mitleiden seiner schmerzhaften Mutter und das mystische Leben der christlichen Heiligen darüber offenbaren.

V. 7. Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten und wie Funken im Röhricht hin- und herſprühen.

V. 8. Nationen werden ſie richten und Völker beherrſchen, und ihr König wird der Herr ſein in Ewigkeit.

Die Zeit der Heimſuchung iſt nach dem Vorhergehenden ſo ſonnenklar auf die Vergeltung nach dem Tode zu beziehen, daß das befangenſte Vorurtheil gegen die Kirche dazu gehört, um mit Grimm behaupten zu können: „Die meiſten ältern Auslegungen dieſer Verſe ſind von der orthodoxkirchlichen Eschatologie abhängig und können daher nicht in Betracht kommen" und Bretſchneider beizuſtimmen, der ſie von einer glänzenden Periode der frommen Israeliten noch in dieſem Leben verſteht. Steht aber feſt, daß von einem zukünftigen Zuſtande die Rede iſt, dann kann das Leuchten, Sprühen, Richten und Kämpfen nur in einem Sinne verſtanden werden, der ſich mit einer jenſeitigen Vergeltung verträgt. Die große Herrlichkeit der Seligkeit wird durch den Lichtglanz, ihre Schnelligkeit und Kraft durch Vergleich mit dem Feuerfunken anſchaulich gemacht, der durch dürres Stroh ſich verbreitet. Ihre große Macht wird bezeichnet durch die Herrſchaft und das Richteramt, das ſie über die Völker ausüben werden, vgl. 1 Cor. 6, 1 ff. u. Matth. 25, 34; Gott iſt der Richter und Herrſcher, aber ſie ſind ſo enge mit ihm vereinigt in der Seligkeit, daß er ſeine Herrſchaft mit ihnen theilt. *Βασιλ. αὐτῶν κύρ.* Loch und Reiſchl laſſen *αὐτῶν* von *κύρ.* regiert ſein: „Und König wird ſein ihr Herr". So auch die Vulgata, welche illorum kaum von regnabit abhängen laſſen kann; aber es gibt auch einen guten Sinn, zu faſſen: Ihr König wird der Herr ſein; gerade ihre Unabhängigkeit und Freiheit bezeichnet die Herrſchaft des Herrn über ſie. Denn das iſt die einzige dem Geſchöpfe mögliche Selbſtändigkeit, daß es ſeinen Gott allein als Herrſcher anerkennt; in ſeiner nothwendigen Communication mit dem Univerſum muß es entweder von Geſchöpfen oder vom Schöpfer abhängen, letzteres gibt ihm allein die ihm zukommende Unabhängigkeit und gebührende Weltſtellung: Deo servire regnare est.

Καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσι enthält zwei Gedanken: 1) daß für ſie wirklich eine Vergeltung Statt finden wird, 2) daß ſie dann hell glänzen werden; der erſte Gedanke tritt durch ſeine adverbiale Einfügung vor dem zweiten in den Hintergrund. Um aber auch dem erſten, der ja an dieſer Stelle Gegenſtand der Erörterung iſt, hervorzuheben, hat ihn die Vulgata zum ſelbſtändigen Satze gemacht und dem zweiten coordinirt: Et in tempore erit respectus illorum. Fulgebunt justi.

V. 9. Die auf ihn vertraut haben, werden Wahrheit erkennen, und seine Getreuen werden ihm in Liebe verbunden bleiben: denn Gnade und Erbarmen zeigt sich an seinen Auserwählten.

Συνήσουσι ἀλήθειαν kann wohl nicht auf die spezielle Wahrheit, daß es eine Belohnung im jenseitigen Leben für die Leiden dieses Lebens gibt, beschränkt werden, vielmehr zeigt das Fehlen des Artikels bei *ἀλήθειαν*, daß die Wahrheit schlechthin zu verstehen ist; die Glückseligkeit der Gerechten, welche in den vorhergehenden Versen bildlich dargestellt wurde, wird nun ihrer Wesenheit nach gezeichnet: die Natur des vernünftigen Menschen bringt es mit sich, daß er nur in Befriedigung seiner höheren Fähigkeiten durch ihre naturgemäßen Objekte beseligt werden kann, nämlich durch klare Erkenntniß der Wahrheit (*συνήσ. ἀλήθ.*) und vollkommene Freude des Willens in Gott (*ἐν ἀγάπῃ*); als nothwendige Bedingung verlangt dann noch die Seligkeit, daß sie ewig dauere (*προσμενοῦσιν αὐτῷ*). Freilich werden dann in jener klaren Erkenntniß auch alle Räthsel des Lebens gelöst sein, die Pläne der göttlichen Vorsehung in Bezug auf Vertheilung des Glücks und Unglücks zwischen Gute und Böse klar vor unsern Augen liegen u. s. w.

Nach *ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ* (Vatic. al. Vulg.) haben, von einigen kleineren Varianten abgesehen, Sinait., Alex. al., Pesch., Arm., Arab.: *καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ*. Wenn die äußern Gründe für letztere Lesart stärker sind, so liegt anderseits die Vermuthung, daß die Worte aus 4, 15, wo sie ebenfalls nach *ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλ. αὐτοῦ* gelesen werden, hier eingeschlichen sind, so nahe, daß die Bezeugung wenig Beweiskraft behält.

V. 10. Die Gottlosen aber werden demgemäß, wie sie gedacht haben, Strafe leiden, sie, welche die Gerechtigkeit mißachteten und vom Herrn abfielen.

V. 11. Denn die Weisheit und Zucht verachten, sind elend und ihre Hoffnung eitel und ihre Arbeiten fruchtlos und unnütz ihre Werke.

Καθὰ ἐλογίσαντο. Nämlich vergolten wird ihnen werden nach den oben (C. 2) mitgetheilten Gedanken und Reden. Dieselben fordern auch zu Thaten, der Sinnlichkeit und Ungerechtigkeit, auf; also ist nicht nur die Vergeltung für die Reden, sondern für ihr ganzes boshaftes Leben zu verstehen.

Οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου. Den Genitiv kann man entweder von *δίκαιος* oder von *δίκαιον*, die Gerechtigkeit, herleiten. Wenn für ersteres die frühere Schilderung des Gerechten zu sprechen scheint, so entscheidet

für das zweite, daß die Gottlosen für eine bloße Vernachlässigung des Gerechten nicht, wie hier geschildert, gestraft werden können. Offenbar entspricht ja, wie dem ἀμελήσαντες genau das folgende ἐξουθενῶν, so dem δικαίου genau das folgende σοφίαν καὶ παιδείαν, wodurch der Begriff der Gerechtigkeit in zwei zerlegt wird, indem σοφία mehr auf die gerechte Gesinnung, παιδεία mehr auf die Ausübung der Gerechtigkeit geht.

Καὶ κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν. Leer, eitel ist ihre Hoffnung, weil sie eine jenseitige Glückseligkeit nicht erwarten können, die irdischen Dinge aber, auf die sie ihre Hoffnung als Gegenstände der Beseligung setzen, werthlos sind, und deßhalb alle Mühe, die sie sich geben, um dieselben zu erjagen, umsonst angewandt ist.

V. 12. Ihre Weiber sind Thörinnen und schlecht ihre Kinder.

V. 13. Und verflucht ihre Nachkommenschaft.

Worin am ehesten eine Realität irdischen Glückes gesucht werden kann, in einem glücklichen Familienleben, das durch eine zärtliche Gattin und durch zahlreiche gerathene Kinder begründet wird, auch das ist für den Gottlosen kein Gegenstand des Vertrauens. Denn naturgemäß werden auch die Familienmitglieder gottlos, und namentlich die Kinder sein, wie sie die Eltern erzogen haben, und deßhalb fluchwürdig.

Αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἄφρονες. Wie die Weisheit nach bibl. Sprachgebrauche die Tugend einschließt, so das Gegentheil davon die Gottlosigkeit; also ist ἄφρονες nicht blos unweise, sondern auch gottlos.

Ἐπικατάρατος ἡ γένεσις αὐτῶν. Nicht wegen der Sünde der Eltern werden die Kinder verflucht, sondern wegen der Sünden, die sie durch schlechte Erziehung der Eltern selbst begehen. *Γένεσις* bezeichnet hier nicht die Art, wie mehrmals in unserm Buche, sondern das Geschlecht, die Nachkommenschaft, was auch durch creatura, Vulg., bezeichnet wird, da creare sehr gewöhnlich zeugen heißt. Durch eine leichte Metonymie kann nämlich *γένεσις*, welches eigentlich Entstehung, Erzeugung bedeutet, auch das Erzeugte oder das, was durch die Zeugung erhalten wird, die Gattung, bedeuten.

V. 13. Denn glückselig die unbefleckte Unfruchtbare, die nicht kannte ein Bett in Sünde: sie wird ihre Frucht haben bei der Heimsuchung heiliger Seelen.

V. 14. Und der Eunuch, der nichts Unrechtes wirkte mit seinen Händen und nichts Böses dachte gegen den Herrn. Denn gegeben wird

ihm werden des Glaubens auserlesenes Gnadengeschenk und ein Antheil im Tempel des Herrn, ein herzerfreuenderer.

V. 15. Denn guter Werke Frucht ist herrlich und unverwelklich die Wurzel der Weisheit.

Der Tendenz des ganzen Buches und dem engern Zusammenhange nicht recht entsprechend scheint es, diese Verse nur als Widerlegung eines Einwurfes gegen die Verheißungen des Mosaischen Gesetzes zu fassen: nämlich des Einwandes, daß die Gerechten mit Kindern gesegnet sein, die Gottlosen unfruchtbar bleiben sollen, während man doch so häufig das Gegentheil sieht. Der Zusammenhang ist vielmehr der: Alles Glück der Gottlosen ist nur scheinbar, nichtig (V. 11), selbst ihr Familienwohlstand (12, 13a); da sind selbst die Unfruchtbaren und Verschnittenen glücklicher, denn obgleich sie des Glückes, das der Natur der Sache gemäß und namentlich nach jüdischer Anschauung, die auch das Gesetz theilt, mit einer gesegneten Familie verbunden ist, entbehren, ja dem Eunuch auch wegen seiner leiblichen Unvollkommenheit eine gewisse Schmach anklebte (Deuter. 23, 1: Non intrabit eunuchus... ecclesiam Domini), werden sie eine herrliche Belohnung im Jenseits erhalten. Nicht also das Mosaische Gesetz, sondern die göttliche Weisheit und Vorsehung im Allgemeinen, allerdings mit Bezugnahme auf die Voraussetzungen und Folgen des Gesetzes, wird gerechtfertigt, gezeigt, wie das Unglück, welches den Gerechten trifft, und das Glück, das der Gottlose hat, nur scheinbar ist, daß dennoch nur von jenen wahr ist: ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης, und von diesen: κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν.

Στεῖρα ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι. Weder dem angegebenen Zusammenhange entsprechend noch der Bedeutung von στεῖρα (sterilis, unfruchtbar, also nicht einfach ohne Kinder, sondern kinderlos, während doch die Bedingungen zum Gegentheil gegeben sind), angemessen ist es, darin eine Jungfrau zu finden. Es würde auch ein Gegensatz zwischen στεῖρα und κοίτη ἐν παραπτ. herauskommen, der von denjenigen, welche diese Bedeutung annehmen, nicht gebilligt wird, nämlich zwischen Jungfräulichkeit und sündhaftem Beischlaf, da doch der eheliche erlaubte dazwischen liegt. Es bezeichnet vielmehr στεῖρα nur eine Unfruchtbare, und zwar da sie unfruchtbar und unbefleckt zugleich nur in der Ehe sein kann, so ist κοίτη ἐν παραπτ. auf Ehebruch zu restringiren, wie dies auch V. 16 filii autem adulterorum..., welcher den direkten Gegensatz zu unsern Versen und Erklärung zum ersten Halbvers von V. 13 bildet, deutlich zeigt. — Ἔξει καρπόν. Leibesfrucht zwar hat sie nicht, dafür aber herrlichere Früchte der Belohnung bei der jenseitigen

Wiedervergeltung der Seelen. *Εὐνοῦχος* kann nach der Erklärung, die der Heiland (Matth. 19) selbst gegeben, sowohl den von Natur Zeugungsunfähigen bezeichnen als auch den wirklich Entmannten und den freiwillig Enthaltsamen, wenigstens im übertragenen Sinne, deßhalb ist in der Uebersetzung Eunuch beibehalten. Ob der Verfasser auch an die dritte Bedeutung gedacht, ist mehr als zweifelhaft (vgl. 4, 1), aber Geltung hat der Satz nach des hl. Geistes Intention auch von diesem und von ihm am meisten. — *Ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα μηδὲ ἐνθυμηθεὶς...* wird wegen des Parallelismus entweder im Sinne des *ἀμίαντος* bei *στεῖρα* genommen: der nichts Unkeusches gethan oder gedacht, oder, was die Worte an und für sich heißen können: Rein von jedem bösen Gedanken und Werke. *Ἐν χειρί* wird nach hebr. Ausdrucksweise dem *ἐργασάμενος* ziemlich überflüssig beigefügt.

Unter *τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτή* versteht Lyranus das den Heiligen verliehene donum fidei, der hl. Bonaventura den starken Glauben, der schon durch seine Zuversicht glücklich macht, Castro und Schmid die Gnade der Treue und Ausdauer im Kampfe gegen die Versuchungen des Fleisches, Holkot und Lorinus die besondere Krone der Jungfrauen, aureola virginum, Grimm: „die feste und freudige Ueberzeugung von der Wahrheit der theokratischen Idee und der an dieselbe sich knüpfenden Verheißungen, sowie die auf solche Ueberzeugung sich gründende, unter allen dem Inhalte derselben noch so sehr zu widerstreiten scheinenden äußeren Verhältnissen ausharrende vertrauensvolle Treue gegen Gott".

Ich stimme Holkot und Lorinus insoweit bei, als sie unter *χάρις ἐκλεκτή* den Gegenstand des festen Glaubens, die ewige Belohnung, an die er fest geglaubt hat, verstehen; nur ist dieselbe nicht auf die Belohnung der Jungfrauen zu beschränken; der Parallelismus mit habebit fructum in respectione animarum sanctarum und die Coordination mit sors in templo Dei acceptissima verlangt entschieden, daß von einer jenseitigen Gnadenerweisung die Rede ist, und zwar mit spezieller Beziehung auf die Enthaltsamkeit oder Kinderlosigkeit; aber die Worte sind so allgemein, daß sie nicht auf die sehr spezielle aureola virginum beschränkt werden dürfen. Ist ja doch von einer eigentlichen freiwilligen Jungfrauschaft wenigstens nicht hauptsächlich die Rede.

Wenn die ewige Seligkeit so als Gnade dargestellt wird, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie zugleich Lohn ist für unsere Arbeit, wie 2, 22 und 5, 15 auch behauptet wird.

Καὶ κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος enthält eine Anspielung auf das obenerwähnte Verbot des Moses, einen Eunuchen in den Tempel eintreten zu lassen: in den ewigen Tempel des Herrn wird ihm ein erfreulicherer (*θυμηρέστερος*) Antheil werden, als der Eintritt in den irdischen Tempel ist. Schon früher hatte mit Bezug auf jenes Gebot Isaias gesagt 56, 3 ff.: Et non dicet eunuchus: Ecce ego lignum aridum. Quia haec dicit Dominus eunuchis: qui custodierint sabbatha mea et elegerint, quae ego volui et tenuerint foedus meum, dabo eis in domo mea et in muris meis locum et nomen melius a filiis et a filiabus, nomen sempiternum dabo eis, quod non peribit. Da diese Stelle offenbar messianisch oder eigentlich wie die unsrige anagogisch ist, so zeigt sie uns, daß *ναός* hier nicht vom irdischen Tempel, sondern wie häufig vom himmlischen zu verstehen ist, wenn dies nicht schon der Zusammenhang verlangte. *Κλῆρος* bezeichnet Isaias deutlicher als locum et nomen sempiternum. Die Kinderlosigkeit war nämlich deßhalb eine so harte Strafe bei den Juden, 1) weil dadurch der dem Israeliten zugefallene Antheil (*κλῆρος*) im verheißenen Lande an Andere fiel, und 2) weil sein Name erlosch im Volke Gottes, vgl. Num. 27, 3. Hic (Salphaad) non habuit mares filios. Cur tollitur nomen illius de familia sua, quia non habuit filium? Date nobis (filiabus) possessionem inter cognatos patris nostri. Darum werden dem Eunuchen im andern Leben: Antheil und ewiger Name verheißen. Beide Stellen scheint der hl. Johannes vor Augen gehabt zu haben, wenn er sagt Apoc. 2, 17: *τῷ νικῶντι δώσω ἐκ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων* und 3, 12 *ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ μου καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ μου κτλ.* Denn außer den wörtlichen Uebereinstimmungen entsprechen sich noch *κλῆρος* und *ψῆφος* = calculus, *μάννα* und *χάρισμα* = donum. Die Ewigkeit des Namens und Platzes bei Isaias drückt der hl. Johannes aus durch das Bild der Säule, die ein wesentlicher Theil des Tempels ist, und folglich mit demselben steht und fällt.

Ἀγαθῶν πόνων — ἀδιάπτωτος ἡ ῥίζα τῆς φρονήσεως. Leibliche Frucht hat der Eunuch nicht, aber herrlicher ist die Frucht, die seine guten Werke hervorsprießen lassen werden; als Stamm, an welchem diese Frucht wächst, werden die guten Werke (*ἀγαθ. πόνων*), als Wurzel dieses Stammes die Weisheit (*φρονήσεως*), als hl. Gesinnung bezeichnet: *φρονήσεως* ist also als Gen. epexegeticus zu fassen. Hierin liegt aber unverkennbar eine Anspielung auf die Worte des Eunuchen bei Isaias a. a. O.: Lignum aridum sum, er ist kein trockenes Holz, sondern ein lebensvoller

Baum, der aus der unverdorbenen und unvergänglichen (ἀδιάφθορος) Wurzel hl. Gesinnung heilige Werke treibt, auf denen dereinst die herrlichsten Früchte sich zeigen werden.

V. 16. Die Kinder der Ehebrecher werden unvollendet sein und Same aus ungesetzlichem Bette wird vernichtet werden.

V. 17. Denn mögen sie zu einem hohen Alter gelangt sein, so werden sie für Nichts erachtet werden und ehrlos wird zuletzt ihr Greisenalter sein:

V. 18. Mögen sie schnell geendet haben: so werden sie keine Hoffnung haben und am Tage der Unterscheidung keinen Trost.

V. 19. Denn eines gottlosen Geschlechtes Ende ist hart.

Man könnte meinen, der Gegensatz zum unmittelbar Vorhergehenden und der Zusammenhang werde vom Verfasser nicht festgehalten, wenn er vom Gottlosen überhaupt sprechend nun auf Ehebrecher plötzlich übergeht. Aber der Zusammenhang ist folgender. Auch das schönste Glück auf Erden, in der Familie, ist nichtig bei den Gottlosen (V. 12. 13), ihre Kinder sind verflucht. Glücklicher sind selbst Unfruchtbare, wenn sie das Ehebett nicht beflecken (V. 13) und lauter und heilig leben (V. 14, 15). Denn geistige, unvergängliche Nachkommenschaft, d. h. Früchte der guten Werke, wird ihnen zu Theil. Die Nachkommenschaft der Ehebrecher hat keinen Bestand. Und so nimmt V. 16 V. 13a wieder auf, um ihn im Folgenden zu beweisen. Hierbei wird stillschweigend vorausgesetzt, daß die Gottlosen sich charakterisiren durch Mißbrauch der Ehe: ein Satz, der in der That keiner weitläufigen Begründung bedarf. Denn wenn die Gottesfurcht und Gotteserkenntniß abgeworfen ist, dann ist ungezügelter Sinnengenuß die allernächste Folge, wie dies auch die lockeren Gesellen im C. 2 aussprechen; und bei der Heftigkeit des geschlechtlichen Triebes ist damit auch die Mißkennung der Heiligkeit der Ehe gegeben, wie dies die Erfahrung bei Einzelnen und ganzen Völkern klar ausweist. Es ist also kein Grund vorhanden, die μοιχοί im figürlichen Sinne von Abtrünnigen zu verstehen, in dem es allerdings im A. T. häufig vorkommt.

Τέκνα δὲ μοιχῶν ἀτέλεστα. Wenn man die angegebene Gedankenverbindung berücksichtigt, so ist es nicht schwer, den Sinn von ἀτέλεστα zu bestimmen. Nicht „Uneingeweihte" oder „vom Tempel Ausgeschlossene" bezeichnet es, sondern solche, die nicht zur vollkommenen Entwickelung kommen. Während die Wurzel aus dem Stamme der guten Werke Früchte treibt, zur Vollendung bringt, ist die Nachkommenschaft der Ehebrecher ohne endliche Frucht, sie kommen nicht zur Reife: ein Gedanke,

der in demselben Bilde noch weiter 4, 3 ff. ausgeführt wird, vgl. namentlich V. 5: περικλασθήσονται κλῶνες ἀτέλεστοι. Diese weitläufige Ausführung beweist aber wieder klar, was oben behauptet wurde, der Verfasser habe dabei an das Isaianische Lignum aridum sum gedacht. Behält man diese Anspielung vor Augen, dann bekommt das Bild einen merkwürdigen Nachdruck: die Gottlosen sind zwar kein dürrer Stamm, sie treiben Schößlinge, aber solche, die nicht zur vollkommenen Entwickelung, zum Fruchttragen kommen.

Es könnte scheinen, als stellte der Verfasser die Folgen des Ehebruches übertrieben unselig und selbst im Widerspruche mit der Liebe Gottes gegen die unschuldigen Geschöpfe, welche aus Ehebruch erzeugt werden, dar. Aber was den ersten Punkt anlangt, so spricht er nicht von einem und dem andern Menschen, der ein und das andere Mal sich einer solchen Sünde schuldig gemacht hat, sondern von einem ehebrecherischen Geschlechte (V. 19 γενεᾶς γὰρ ἀδίκου), von Menschen die aus Mangel an Gottesfurcht nur ihrer Lust auf ungesetzliche Weise fröhnen und sich dieses gleichsam zur Lebensaufgabe gemacht haben, vgl. 2, 9; kurz, von der durch Sinnlichkeit ganz verderbten Heidenwelt seiner Zeit. Wo aber die Ehe in einem so großartigen Maßstabe verletzt wird, da kann das erzeugte Geschlecht nur an Leib und Seele verkümmern. Denn die Ehe besteht und zwar schon nach der natürlichen Ordnung der Dinge hauptsächlich zum Wohle der Kinder, damit die Erzeugung, Erziehung und menschliche Heranbildung durch dieselbe sichergestellt werde. Allgemeine Mißachtung derselben muß also mit Naturnothwendigkeit Leib und Seele der neuen Generation, und wenn nicht der nächsten so doch der folgenden, herbeiführen. Auf diese Weise trifft jedoch die Kinder keine ungerechte Strafe. Wie dies der hl. Gregorius sehr schön erklärt (Moral. 15, 21): Quisquis pravi parentis iniquitatem imitatur, etiam ex ejus delicto constringitur; quisquis autem parentis iniquitatem non imitatur, nequaquam delicto illius gravatur; unde fit, ut iniquus filius iniqui patris non solum sua, quae addidit, sed etiam patris peccata persolvat, quum vitiis patris, quibus iratum Dominum non ignorat, etiam suam adhuc malitiam adjungere non formidat. Et justum est, ut qui sub districto judice vias parentis iniqui non timet imitari, cogatur in vita praesenti etiam culpas parentis iniqui persolvere.

Dagegen läßt sich nur noch ein zweifaches Bedenken erheben: 1) Büßen die Kinder, auch wenn sie fromm leben, die Sünden ihrer Eltern, wenn dieselben z. B. durch ihre Sünden ihnen körperliche Gebrechen angeerbt oder aus Mangel an Erziehung ihnen die Subsistenz unmöglich gemacht

haben u. s. w. 2) Büßen die Schlechten selbst in der andern Welt die Sünden der Eltern; denn durch die Nachlässigkeit und Schlechtigkeit der Eltern werden sehr Viele verdammt. Ersteres scheint auch unser Buch V. 17 in nihilum computabuntur etc., das zweite in V. 18 si celerius defuncti fuerint, non habebunt spem ... zu behaupten.

Jene Gebrechen der Kinder, die die Eltern verschuldet haben, sind immerhin Strafen für die Eltern selbst, die häufig durch dieselben empfindlicher berührt werden, als durch die eigenen Leiden; für die Kinder sind sie aber keine Strafen, wenn sie nicht auch sündigen, anima quae peccaverit ipsa morietur (Ezech. 18, 4), sondern Prüfungen, die ebenso gut Zeichen der göttlichen Huld sein können, als die herrlichsten Erdengüter. Nun ist freilich wahr, daß vermöge ihrer schlechten Erziehung sie auch geistig verkümmern und selbst im Jenseits keine Hoffnung haben: aber hier stehen wir vor einem Geheimnisse der göttlichen Weltordnung, das wir mehr anbeten, als ergründen können. Jedenfalls geht ohne eigene Schuld Niemand zu Grunde, der Liebhaber der Seelen, der nichts haßt, von dem, was er geschaffen hat, will Alle selig haben: dem Einen gibt er mehr dem Andern weniger, Jedem aber hinreichende Mittel. Jenes Gesetz der Solidarität, das die Eltern mit den Kindern aufs Innigste verbindet, ist nach Gottes Absicht zum Besten derselben aufgestellt. Die Eltern sollen in den Stand gesetzt sein, ein Uebermaß von geistigen und leiblichen Gütern auf ihre Kinder zu häufen, ihr Loos in dieser und fast auch in der andern Welt zu bestimmen: eine furchtbare Verantwortung erwartet also die Eltern, wenn sie gegen Gottes Anordnung diese Abhängigkeit der Kinder von ihnen dazu gebrauchen, sie zeitlich und ewig unglücklich zu machen. Damit wäre auch die Antwort auf das zweite Bedenken gegeben. Aber sagt Grimm: „Sollte der Schriftsteller [bei den Worten: si celerius def...] diejenigen Fälle mit inbegriffen haben, in welchen Kinder sterben, noch ehe ihr Selbstbewußtsein erwacht wäre, so würde anzunehmen sein, er habe, freilich im schwerem Selbstwiderspruch (vgl. 11, 24) dasjenige, was das Mosaische Gesetz von irdischer Bestrafung bis ins dritte und vierte Glied sagt (2 Mos. 20, 5...) auf das jenseitige Schicksal ausgedehnt."

Vor allem wäre es doch vernünftiger, jene Annahme, die den Verfasser in einen solchen Selbstwiderspruch setzt, nicht zu machen. Und sie kann nicht gemacht werden, denn wie V. 18 οὐδὲ ἐν ἡμέρα διαγνώσεως παραμύθιον zeigt, ist die Rede von denen, welche vor das Gericht gezogen werden, also von Erwachsenen. Es würde aber jener Widerspruch auch nicht bestehen, wenn er von Unmündigen spräche. Denn es heißt

ja nicht, daß sie verdammt werden, daß sie gepeinigt werden, sondern daß sie keine Seligkeit erlangen werden. Wenn man aber an die Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung der ewigen Seligkeit glaubt, so muß man auch zugeben, daß es nicht mit Gottes Liebe streitet, durch Schuld der Eltern oder selbst ohne menschliche Schuld die Ungetauften hinsterben zu lassen, ohne daß sie Hoffnung auf den Himmel hätten.

Καὶ ἄτιμον ἐπ' ἐσχάτων τὸ γῆρας αὐτων. Denn Senectus venerabilis est non diuturna neque annorum numero computata. 4, 8. So ehrwürdig ein Greis ist, der sich durch Tugend und Weisheit auszeichnet, so unerträglich ist es, zu sehen, wenn selbst in dem gewelkten Körper die Leidenschaften und Thorheiten der Jugend noch nicht überwunden sind.

Vers 19 rekapitulirt und begründet einerseits das Vorhergehende, anderseits gibt er auch das Thema zum Folgenden 4, 3 ff. an. Dieser Nachdruck des Gedankens wird auch durch die Form gekennzeichnet, indem der Vers mitten zwischen parallel gebauten Versen allein als Monostichon auftritt. Er ist übrigens aufs Engste mit VV. 17, 18 zu verbinden und diese zusammen wieder mit V. 16, da sie dilemmatisch auseinander legen und beweisen, was V. 16 ausspricht, so daß wir die schöne Strophenform haben: a:a:b:b:c; in welcher V. 16 mit VV. 17. 18 und V. 19 synthetisch, 16a mit 16b, 17 mit 18 synonym parallel ist; sowohl V. 17 als auch V. 18 besteht aus drei Gliedern von der Form $\beta:\beta':\beta'$, und weil darin nicht bloß Coordination, sondern auch Subordination Statt findet, so stellen dieselbe auch zugleich eine schöne mehrgliedrige Periode dar. Folgendes wäre also das Schema der Strophe: $\overbrace{a:a:\ b\ :\ b}^{\beta:\beta':\beta'::\beta:\beta':\beta'}:c$. Wesentlich ist dabei jedoch nicht, daß V. 16 noch hinzugenommen wird.

Viertes Capitel.

Verschiedene Parallelen zwischen dem Loose des Gerechten und dem des Sünders, namentlich bei frühzeitigem Tode.

V. 1. Besser ist Kinderlosigkeit verbunden mit Tugend; denn Unsterblichkeit besitzt ihr Andenken, weil sie bei Gott und den Menschen gekannt ist.

V. 2. Wenn sie gegenwärtig ist, ahmt man sie nach, ist sie hinweggegangen, sehnt man sich nach ihr, und in der Ewigkeit triumphirt sie mit dem Siegeskranze in den Händen.

Die Gegenüberstellung der Gottlosen mit vieler Nachkommenschaft und der Frommen selbst ohne Nachkommen, die im vorigen

Capitel V. 13 begonnen, wird hier fortgesetzt, und der dort ausgesprochene Segen der Letzteren und Fluch der Ersteren näher begründet und erläutert, was recht auffallend in V. 3 zu Tage tritt, wo das 3, 16 angedeutete Bild (*ἀτέλεστα*) weitläufig ausgeführt wird. Aber auch schon der 1. Vers *κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς* hat die deutlichste Beziehung zu C. 3 V. 13 und 14; dem *στεῖρα* (V. 13) und *εὐνοῦχος* entspricht offenbar *ἀτεκνία* in 4, 1; dem *ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι* (V. 13) und *ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα* (V. 14) in 4, 1 *μετ' ἀρετῆς*. Es muß also nothwendig auch *μετ' ἀρετῆς* ganz besonders von der Tugend der Keuschheit verstanden werden und die Vulg. übersetzt deßhalb, wenn auch nicht wörtlich, so doch ganz dem Sinn entsprechend: O quam pulchra est casta generatio. Auch im Deutschen kann man die Tugend einer Ehefrau, die im Gegensatz zu Ehebrechern gefeiert wird, nur von der Keuschheit verstehen. Es ist also in Vulg. nicht „sicher eine willkürliche Aenderung, um einen Gegensatz zu den im Vorigen erwähnten ehebrecherischen Verbindungen zu gewinnen". Dieser Gegensatz ist allerdings vorhanden und wird durch den Comp. *κρείσσων* sehr stark angedeutet; er hat also ganz gewiß Einfluß auf den Sinn von *ἀρετῆς*, und mit dem erwähnten Parallelismus zusammen fordert er unabweislich den Sinn, den die Vulgata ausgedrückt hat. Auch folgt nichts für die Annahme einer Aenderung, wenn Ambrosius las: Melior est sterilitas cum virtute, da er wahrscheinlich das Griechische durch eigene Uebersetzung wiedergeben wollte, wie es auch Hieronymus auf seine Weise übersetzte: melius est filios non habere cum virtute. Was übrigens die Vulg. für einen griechischen Text vor sich gehabt, läßt sich schwer bestimmen; denn gewiß hat sie *ἀρετή* nicht mit claritas gegeben; sie scheint damit den Sinn des Folgenden, wo die Herrlichkeit der Tugend ausgeführt wird, antizipirt zu haben. Uebrigens hat auch die Pesch.: servata gloria.

Von untergeordneter Bedeutung ist die Frage, ob unter der Keuschheit, die hier gepriesen wird, blos die ehliche und gezwungene, oder auch die freiwillige jungfräuliche zu verstehen sei. Wenn die Vergleichung mit *στεῖρα* und *εὐνοῦχος* im vorigen Cap. das erstere wahrscheinlich erscheinen läßt, so ist doch anderseits der Ausdruck hier (*ἀτεκνία μετ' ἀρετῆς*) so allgemein gehalten, daß man die Jungfräulichkeit recht wohl darunter subsumiren kann; sollte dieselbe aber auch nicht unmittelbar in den Worten liegen, so ergibt sich doch als sensus consequens dasselbe Lob, ja ein unvergleichlich größeres für die freiwillige Enthalt-

samkeit, als für die pflichtmäßige in der Ehe oder die aus Naturnothwendigkeit hervorgehende. *)

Ἀθανασία γάρ ἐστι ἐν μνήμῃ ἀυτῆς: in ihrem Andenken ist Unsterblichkeit, soll offenbar heißen: ihr Andenken besitzt Unsterblichkeit: immortalis enim est memoria illius. *Αὐτῆς* bezieht sich natürlich auf *ἀτεκνία μετ' ἀρετῆς*, was, als ein Begriff gefaßt, wie wir sahen, ganz besonders auf die Keuschheit sich bezieht; wollte man es auf die Tugend allein beziehen, so würde der Zusammenhang zerrissen, der Gegensatz zu den gottlosen Ehebrechern abgestumpft und es bliebe nur das Lob der Tugend als Gemeinplatz übrig.

Παρὰ θεῷ γινώσκεται heißt nicht einfach: bei Gott ist sie bekannt, sondern es schließt alles ein, was Gott als Vergelter denen erweist, deren Tugend ihm bekannt ist.

Ἐν τῷ αἰῶνι in der Ewigkeit. Das Wort *αἰών* kommt nicht, wie Schmid und Grimm anführen, von *ἄω, ἄημι* hauchen, im Sinne von belebender Kraft, sondern wie die vergleichende Grammatik nachweist, von dem Stamme i gehen, der im Lat. in ire, im Griech. in *εἶμι, ἰέναι* sich

*) Im A. T. scheint überhaupt der hohe Standpunkt einer ganz freiwilligen Keuschheit nicht erreicht worden sein; beweist ja doch hieraus der hl. Thomas 3 p. q. 28, a. 4, daß selbst die Mutter Gottes nicht die Jungfräulichkeit vor ihrer Vermählung absolut zu geloben wagte. Quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros (quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur antequam ex illo populo Christus nasceretur) mater Dei non creditur antequam desponsaretur Joseph, absolute virginitatem vovisse: sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero accepto sponso, secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit. Ad primum: Quia videbatur esse lege prohibitum, non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret. Postquam autem ei innotuit, hoc esse Deo acceptum, absolute vovit antequam ab Angelo annuntiaretur.

Demnach wäre die seligste Jungfrau auch der Zeit nach Virgo virginum. Dieser Ansicht scheint auch der lateinische Uebersetzer gewesen zu sein. Die Abweichung vom Griechischen muß bei seiner sonstigen Wörtlichkeit in der That befremden. Da aber an unserer Stelle noch ein alttestamentlicher Standpunkt in Bezug auf die Keuschheit vertreten ist, der von dem christlichen weitaus übertroffen wird, so konnte er sich nicht an den Wortlaut halten, sondern brach in einen begeisterten Ausruf über die Herrlichkeit der Keuschheit aus. Dies konnte er aber insofern, als ja per argumentum a minori ad majus aus der Stelle für den Christen sich dies herrliche Lob für die freiwillige Jungfräulichkeit ergibt. Vgl. zu 12, 1. — Durch die Annahme, daß der griechische Verfasser an die freiwillige Enthaltsamkeit nicht gedacht hat, wird auch eine falsche Behauptung über den essenischen Ursprung unseres Buches vollständig vernichtet.

findet. Von demselben Stamme kommt Sanskrit: êvas, Gang; Lat. aevum, ae(vi)-ta(t)-s, ae(vi)ternus; Goth. aivs, Zeit; Ahd. êva, Gesetz, Ehe; Mhd. ê; Nhd. Ehe, und das Griech. *αἰϝεί, ἀ ἰδιος, αἰϝών*. Aus dieser Grundbedeutung: Gang, erklären sich seine verschiedenen Bedeutungen: das gegenwärtige Leben, seculum, Welt, Ewigkeit, unbestimmt lange Zeit ꝛc. Dieselben stellt der hl. Johannes Damaszenus übersichtlich zusammen (Fid. Orthod. II, 1): 1) *αἰὼν λέγεται ἡ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή*. cf. Ps. 90, 8; seculum nostrum ad illuminationem vultus tui. 2) *αἰὼν λέγεται ὁ τῶν χιλίων ἐτων χρόνος*. 3) *αἰὼν λέγεται ὅλος ὁ παρὼν βίος, καὶ αἰὼν ὁ μέλλων ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀτελεύτητος*. cf. Mark. 10, 30 ꝛc. 4) *λέγ. αἰὼν οὐ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος, ἡλίου φορᾷ καὶ δρόμῳ μετρούμενον ἀ... ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς ἀϊδίοις... ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὅ χρόνος τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις ἐστὶν αἰών*: die Ewigkeit im eigentlichen Sinne. Dazu ist noch zu fügen (aus Theodoret): 5) *αἰῶνα πονηρὸν οὐ τὰ στοιχεῖα προσηγόρευσε* (Gal. 1, 4) .... *ἀλλὰ τὸν παρόντα βίον, τουτέστι τὴν πρόσκαιρον ταύτην τῶν ἀνθρώπων διαγωγὴν ἐν ᾗ χώραν ἔχει τὸ πλημμελεῖν*. Vgl. Ephes. 2, 2. 6) Von der gnostischen Bedeutung des Aeon brauchen wir hier kein Wort zu verlieren. Vgl. Suicerus, Thes. eccl. s. v. Hier weist der Context auf die Ewigkeit hin.

Στεφανοφοροῦσα. Nicht blos bei Griechen und Römern war der Kranz Zeichen des Sieges und der Freude, sondern auch bei den Hebräern, vgl. z. B. Klagel. 5, 16. — Certaminum praemium vincens hat die Vulg. für das Griech. *ἄθλον ἀγῶνα νικήσασα; ἀγῶνα νικᾶν* analog dem bekannten *νίκην νικᾶν* heißt einfach siegen; die bei dieser Art von Konstruktion erforderliche (Kühner, Ausf. Gramm. II, §. 410, 2) nähere Bestimmung zum Accusativ enthält der Genit. *ἀμιάντ. ἄθλων* siegen in unbefleckten Kämpfen; durch *ἀμιάντων* wird auf den Gegenstand des Kampfes hingedeutet, nämlich um die Reinigkeit, in welchem sich nicht zu beflecken einerseits sehr schwer, anderseits aber auch ein herrlicher Sieg ist. Diese nähere Bestimmung zeigt zudem, daß *ἄθλων* nicht im Sinne von Kampfpreisen genommen werden kann (von *ἆθλον*), sondern in dem Sinne von Kämpfen (von *ἆθλος* s. Pape, Handwörterb. s. v.) Derselbe Sinn kommt in der Vulg. heraus, wenn man praemium vincens nimmt im Sinne von: Siegeslohn erwerben. Ob der Uebersetzer aber ursprünglich praelium (= *ἀγῶνα*) geschrieben, wie Jans. und Reusch glauben, namentlich weil Pseudocyprian so liest, oder ob er eine leichte Hypallage angewandt hat, indem er den Sieg, die Belohnung, aus *ἄθλων*, der näheren Bestimmung des Hauptbegriffes,

ἀγῶνα, zu diesem gezogen und dies nun als Kampfespreis, praemium gefaßt, oder überhaupt etwas freier den Sinn wieder gegeben hat, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Wie das Erdenleben häufig mit einem Kampfe verglichen wird, so die himmlische Belohnung mit dem Siege von Profanschriftstellern, Vätern und den hl. Schriftstellern des A. und N. T. Vgl. z. B. Clem. Rom. 2, Cor. 7: *Ἀδελφοί μου ἀγωνισώμεθα εἰδότες ὅτι ἐν χερσὶν ὁ ἀὼν.. Ἡμεῖς οὖν ἀγωνισώμεθα ἵνα πάντες στεφανωθῶμεν· ὥστε θῶμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθείαν, ἀγῶνα τὸν ἄφθαρτον καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύσωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν κτλ.**)

V. 3. Die zahlreiche Nachkommenschaft aber der Gottlosen wird nicht gedeihen, und was von unechten Schößlingen entsprossen ist, wird keine Wurzel in die Tiefe treiben und keinen festen Grund fassen.

V. 4. Denn wenn sie auch eine Weile in die Zweige aufgeschossen sind, werden sie, da sie schadhaft aufgegangen sind, vom Winde erschüttert und von der Gewalt der Stürme entwurzelt werden.

V. 5. Ringsherum abgebrochen werden die Aeste noch unvollendet und ihre Frucht wird nichtsnutzig sein, unreif zum Essen und zu Nichts tauglich.

Hier wird das Bild, das im C. 3 V. 16 *τέκνα δὲ μοιχῶν ἀτέλεστα* mit Bezug auf Isaias 56, 3 nur angedeutet worden, sehr anschaulich ausgemalt: Wie aus unechten Schößlingen keine gedeihliche Frucht, sondern nur zeitweiliges In-die-Blätterschießen erwartet werden kann oder höchstens unreife Früchte, so aus sündhaften Eltern nur unvollkommene Kinder, sollten dieselben auch noch so zahlreich sein; dies ist schon wahr in dieser Welt 3, 17, noch mehr in Bezug auf das Jenseits 3, 18. 19 und 4, 19, 5, 2 ff. Dies der Sinn der Allegorie in großen Zügen; schwer möchte es sein, in den einzelnen Momenten derselben ein entsprechendes tertium comparationis nachzuweisen.

Spuria vitulamina hat die Vulg. als wörtliche Uebersetzung von: *ἐκ νόθων μοσχευμάτων. Μόσχευμα*, der Ableger, ist von *μόσχος* gebildet, das sowohl Schößling als jedes Junge von Thieren, namentlich das Kalb, bezeichnet. Obgleich nun in dem uns bekannten lateinischen Sprachschatze vitulus nur die letzte Bedeutung, nicht aber die von Schößling hat, so scheint doch vitulamen in der Bedeutung von Schößling nicht unerhört zu sein. Wenigstens hat Ducange aus einem alten handschr. Glossar: Vitulamen, planta illa infructuosa, quae nascitur a radice vitis. S. Kaulen, Handbuch zur Vulg. S. 81.

*) Der Streit wegen der Echtheit des Briefes kommt hier nicht in Betracht.

Οὐ δώσει hat kein formelles Subjekt, aus *πολύγονον* ergibt sich aber in Verbindung mit dem *ἐκ* vor *μοσχ.*, daß *γιγνόμενον* oder *γεννώμενον* zu ergänzen ist.

Καὶ ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄχρηστος. Während in den vorhergehenden Versen die zeitliche Nichtigkeit der gottlosen Nachkommenschaft durch das Bild dargestellt wird, wendet es sich mit diesen Worten zu der Werthlosigkeit ihrer Existenz und ihres Treibens für die Zeit der Vergeltung.

V. 6. Denn aus ungesetzlichen Verbindungen erzeugte Kinder werden Zeugen der Schlechtigkeit sein gegen ihre Erzeuger bei ihrem Gerichte.

Indem der Verfasser wieder zur eigentlichen Redeweise zurückkehrt, gibt er nicht einen Realgrund (*γάρ*) an für das zeitliche und ewige Unheil der Kinder der Sünde, sondern nur einen Erkenntnißgrund: denn am Gerichtstage wird es sich zeigen, daß sie durch die Sünden der Eltern so unglücklich geworden sind, nicht als brauchten sie ein Zeugniß der Anklage gegen sie abzulegen; nein, ihre Person und ihr Geschick wird ein sprechendes Zeugniß sein für das Gesagte, daß nämlich die Nachkommenschaft schlechter Menschen nicht gedeiht. Verfehlt ist der Versuch Grimm's, den logischen Zusammenhang der durch *γάρ* gefordert ist, herzustellen. „Nachweisung des *εἰς οὐδὲν ἐπιτήδ.* durch einen speziellen Act des Schadens: Solche gottlose Kinder werden nämlich dereinst ihren eigenen Eltern zum Verderben gereichen." In dem Zusammenhange kann *εἰς οὐδὲν ἐπιτ.* unmöglich schädlich heißen, sondern nur nichtsnutzig; es ist aber auch nicht einzusehen, wie in der Anklage, die die Kinder im Gerichte gegen die Eltern vorbringen, ein solcher Schaden liegen soll, da er ja nur formelle Bedeutung haben kann.

Ἐν ἐξετασμῷ αὐτῶν fassen Viele: wenn sie nach ihren Eltern gefragt werden; aber der angegebenen Gedankenverbindung allein entsprechend ist: bei ihrer Untersuchung, im Gerichte. Es ist aber sehr gleichgültig, ob man *αὐτῶν* auf die Kinder oder auf die Eltern bezieht, da ja beider Gericht zusammenfällt; deßhalb bezieht man es am einfachsten auf Eltern und Kinder.

V. 7. Der Gerechte aber, wenn der Tod ihn vor der Zeit ereilt, wird in der Ruhe sein.

V. 8. Denn ehrenvolles Greisenalter ist nicht das hochbetagte, und nicht nach der Zahl der Jahre ist sein Maß bestimmt.

V. 9. Weißes Haar ist für Menschen die Einsicht, und Greisenalter ein unbeflecktes Leben.

Mit diesen Versen wird einem Einwurfe begegnet, der der vorausgehenden Behauptung, daß das Geschlecht der Gottlosen wie unechte Schößlinge bald zu Grunde gehen werde, gemacht werden könnte: „Aber auch die Gerechten sterben häufig frühzeitig." Darauf erwidert der hl. Schriftsteller: 1) Der Gerechte, wenn er vor der Zeit stirbt, ist nicht hoffnungslos, sondern wird von Leiden in die Freude versetzt (V. 7). 2) Man kann nicht sagen, daß er unvollendet, wie die Gottlosen, weggegangen sei, seine Tugend ist ihm vollendetes, ehrenvolles Greisenalter (VV. 8 u. 9). 3) Nicht zur Strafe, wie die Gottlosen, hat Gott ihm das Leben genommen, sondern aus Wohlgefallen an ihm (V. 10). 4) Zu seinem ewigen Heile ist er entrückt worden, damit die Lockungen der Bösen ihn nicht verführten (VV. 11, 12, 13). 5) Er ist abgeschieden, nachdem er sein Ziel erreicht hat in kurzer Zeit, während auch das hohe Alter des Gottlosen nichts nütze ist; er beschämt also durch sein kurzes Leben das hohe Alter Jener (V. 16).

Daß nicht physisches Alter an und für sich ehrenvoll ist, sondern die Einsicht und Tugend, die auch in der Jugend vollkommener sein kann, als beim Greise: dies ist ein Gedanke, der aus der Natur der Sache so ungesucht hervortritt, daß es befremden muß, wenn Zeller aus dem Umstande, daß auch die Therapeuten dieselbe Ueberzeugung hatten, schließt, der Verfasser unseres Buches sei ein Therapeut gewesen. Wie wenig derselbe einer speziellen Philosophenschule eigen ist, beweist die Thatsache, daß Philo, Menander, Plutarch, Cicero, Seneka, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Kassiodorus u. s. w. ebenfalls aussprachen: Non cani, non rugae repente auctoritatem afferre possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritatis extremos. Cic. de senect.

Ἡλικία γήρως nicht pleonastisch, sondern: das Alter des Greis-Seins; das hohe Alter, das in γῆρας liegt, soll des Gegensatzes halber hervorgehoben werden, und deßhalb wird die allgemeine Zeitbestimmung davon losgetrennt und eigens benannt durch ἡλικία.

V. 10. Da er sich Gott wohlgefällig gemacht hatte, wurde er von ihm geliebt, und unter Sündern lebend, wurde er entrückt.

V. 11. Er wurde hinweggenommen, damit nicht die Bosheit seine Einsicht verkehre, oder Trug seine Seele täusche.

V. 12. Denn der Zauber der Schlechtigkeit verdunkelt das Gute und der Taumel der Lust verkehrt den unschuldigen Sinn.

Εὐάρεστος γενόμενος ἠγαπήθη scheint keinen rechten Sinn zu geben, da wohlgefällig geworden und geliebt werden ein und dasselbe zu be-

zeichnen scheinen, und doch wird das eine als Grund des andern hingestellt. Deßhalb hat man vorgeschlagen, statt ἠγαπήθη zu lesen: ἡρπάγη oder ἀπήχθη oder ἠγαγήθη oder hat einen Uebersetzungsfehler vermuthet. — Doch wie willkürlich alles dieses ist, leuchtet ein. Die Vulg. scheint in ἠπαγήθη mehr ausgedrückt zu finden, als in εὐάρεστος: wohlgefällig geworden, wurde er ein Liebling Gottes, placens Deo factus est dilectus. Etwas anders Grimm: „Die Liebe wird gedacht als Folge des Wohlgefallens, als Verlangen nach unmittelbarem Besitz und Verkehr mit dem Gerechten." — Aber viel leichter läßt sich alle Schwierigkeit heben, wenn man auch das γενόμενος berücksichtigt, daß nicht einfach seiend, sondern doch eigentlich geworden bedeutet. Da er Gott wohlgefällig geworden, heißt doch offenbar so viel als: da er sich Gott wohlgefällig gemacht hatte durch sein Leben und Wirken, wurde er mit großer Liebe von ihm geliebt.

Vergleicht man εὐάρεστος .. τῷ θεῷ und μετέθη mit Genes. 5, 24: καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ· καὶ οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός und Eccli. 44, 16: Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη, so gewinnt es hohe Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser durch diese Worte an das Geschick Henoch's anspielt, zumal in der ersten christlichen Zeit μετατίθεσθαι gerade so als stehender Ausdruck erscheint für die leibliche Aufnahme Henoch's (Hebr. 11, 5, Clem. Rom. 1 Cor. 9), wie unser zu diesem Zwecke gebildetes: Entrücktwerden. Nicht „in allegorischer Deutung bezog der Verfasser das von Henoch Gesagte auf alle Frommen", sondern in dem Beispiele Henoch's, auf das er hindeutet, findet er einen Beweis für seine Behauptung, daß der Tod des Frommen ein Zeichen der Liebe Gottes ist.

Aus V. 11: raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius läßt sich ein sehr stringenter Beweis entnehmen für die sogenannte scientia Dei media oder de conditionate futuris d. h. für das Wissen Gottes um diejenigen freien Handlungen der Geschöpfe, welche geschähen, wenn gewisse Bedingungen gesetzt würden, die aber nie gesetzt werden. Denn wenn Gott deßhalb den Gerechten vor der Zeit hinwegnimmt, damit er nicht verkehrt werde, so muß er auch wissen, daß derselbe würde verkehrt worden sein, wenn er länger gelebt hätte. Und da die göttliche Vorsehung in ihrer Leitung der Welt sich nicht irrt (cujus providentia in sui dispositione non fallitur), so darf er es nicht bloß vermuthen, befürchten, sondern mit unfehlbarer Gewißheit vorauswissen. Ist ja auch ein solches vermuthendes Wissen, das im Handeln Probiren und unsicheres Versuchen zur Folge hat, Gottes unendlicher

Weisheit ganz unwürdig: was er weiß, weiß er mit absoluter Gewißheit; vgl. unter Andern Gregor. Nyss.: orat. de iis, qui praemature abripiuntur. „Es ist angemessen, daß der, welcher die Zukunft ebenso gut wie die Vergangenheit kennt, den Fortschritt des Kindes bis zum erwachsenen Alter hindert, damit die Sünde, die an ihm, *wenn es länger gelebt hätte, im Voraus erkannt ist*, nicht ausgeführt werde... Derjenige, welcher Alles mit Weisheit wirkt, entzieht durch seine Güte die Gelegenheit zur Sünde, indem er der freien Entscheidung, die ihm durch sein Vorherwissen bekannt ist, die Zeit dazu nicht gestattet, um durch ihre Werke zum Gipfel der Verkehrtheit zu gelangen." Aus diesen Worten und ähnlichen, die sich bei allen Vätern finden, kann man auch abnehmen, ob die Jesuiten Fonseca und Molina die scientia media, wenn man darunter nicht den Namen, sondern die Sache versteht, *erfunden* haben.

Diesen Schlußfolgerungen sucht man sich dadurch zu entziehen, daß man behauptet: 1) Gott kann die Zukunft nur erkennen in seinen Dekreten, in denen er alle Vorbedingungen, welche eine bestimmte Entscheidung des geschaffenen Willens unfehlbar erfolgen lassen, zu setzen beschließt; über die futura conditionata hat er aber nichts beschlossen. 2) Die futura conditionata enthalten keine Wahrheit; also ist es von Seite Gottes keine Unvollkommenheit, sie nicht zu erkennen.

Eine ausführliche Erörterung dieser Streitfrage gehört in die speculative Theologie; hier nur so viel, als nöthig ist, um den behaupteten Sinn unserer Stelle zu vertheidigen; vgl. Franzelin de Deo Uno. thth. 45. 46.

Jene Beschlüsse Gottes, dem Verstande und Willen eine bestimmte Menge von Gnaden zu spenden, läßt entweder die Freiheit unversehrt, oder sie *bestimmt* den Willen. Im ersteren Falle läßt sich aus dem Beschlusse der Gnadenmittheilung die Bestimmung, die der Wille trifft, nicht erkennen; denn es liegt in der innersten Wesenheit eines freien Willens, daß er unter allen gegebenen Bedingungen indifferent ist, zu handeln und nicht zu handeln, so zu handeln und anders zu handeln. Wird aber der Wille durch die Gnadenwirkung zu einer Handlung bestimmt, so ist in der That nicht einzusehen, wie die Freiheit bestehen kann. Also ist es falsch, daß Gott die Zukunft nur durch seine Dekrete erkennen kann; da er nun aber nach Aller Eingeständniß doch die wirklich zukünftigen freien Handlungen voraussieht, so muß ihm ein anderes Erkenntniß-Mittel (insofern von einem Mittel bei Gott die Rede sein kann) zu Gebote stehen; und das ist seine Wesenheit, die ein Spiegel von unendlicher

Darstellungskraft ist und in der Gott alles schaut, was nur immer eine Wahrheit ist, ein Erkenntnißobjekt sein kann.

Also was im Untersatz behauptet wird, daß solche Dekrete in Bezug auf die futuribilia nicht existiren, geben wir zu und wird selbst von manchen Thomisten zugegeben, da auch sie es für eine reine Dichtung halten, in Bezug auf die unendliche Anzahl derselben unendlich viele Dekrete Gottes vorauszusetzen; aber gegen Schrift und Tradition folgern sie daraus, daß Gott die Kenntniß derselben entweder gar nicht besitze, oder nur muthmaßlich dieselben bestimmen könne. Dafür stützen sie sich hauptsächlich auf den zweiten Grund.

Auch der zweite Einwurf, welcher den conditionate futura bestimmte Wahrheit abspricht, läßt sich leicht widerlegen. Denn Sätze wie: Wenn der Gerechte noch länger gelebt hätte, würde er verloren gegangen sein, haben doch jedenfalls einen Sinn, sonst könnte sich Niemand etwas darunter denken. Der Sinn eines Satzes besteht aber nicht in dem Sinne der Termini, sondern wie im kategorischen Satze in der behaupteten oder negirten Identität von Subjekt und Prädikat, so im hypothetischen in der wirklichen Abhängigkeit der Apodosis von der Protasis und nicht in der Wirklichkeit der Bedingung oder des Bedingten; jene Identität (bezweise Verschiedenheit) und diese Abhängigkeit konstituiren aber die Wahrheit der Sätze. Also enthalten die fraglichen Sätze eine bestimmte Wahrheit. Und in der That müssen mit absoluter Nothwendigkeit von zwei contradiktorischen Sätzen der eine bestimmt wahr, der andere bestimmt falsch sein, ein Mittelding ist unmöglich. Die contradiktorische Behauptung zu der obigen ist: Es ist nicht wahr, daß, wenn der Gerechte länger gelebt hätte, er verdammt worden wäre, oder: Obgleich der Gerechte länger gelebt hätte, wäre er doch nicht verloren gegangen. Von beiden Propositionen muß die eine ganz gewiß wahr sein. Nun ist aber Gottes Wesenheit von so unendlicher Vollkommenheit, daß er alles Wahre erkennt; also erkennt er auch, welcher von beiden Sätzen wahr, welcher falsch ist.

Weiter wird durch diese Stelle der Irrthum der Semipelagianer widerlegt, welche behaupteten, Gott verleihe Gnaden und belohne die Kinder für die Verdienste, die sie bei längerem Leben sich erworben hätten, und bestrafe sie für Vergehen, deren sie sich schuldig gemacht haben würden, wenn sie in gewisse Verhältnisse gekommen wären. Das gerade Gegentheil behauptet der hl. Schriftsteller, wenn er sagt: damit sie nicht bei längerem Leben in Sünden fielen (die er voraus sah, wenn sie nicht früher aus dem Leben hinweggenommen worden wären), erwies er ihnen die

Gnade, sie vorher abzuberufen und die Seligkeit ihnen zur Belohnung zu geben.

Βασκανία γὰρ φαυλότητος ἀμαυροῖ τὰ καλά. Der *φαυλότης* wird eine Zauberkraft beigelegt, weil sie Wirkungen zu Stande bringt, die in ihrer natürlichen Macht nicht liegen. Die irdischen, sündhaften Dinge sollten den vernünftigen Menschen nicht so heftig anziehen, als sie es in der That thun, denn sie sind seiner bessern Natur nicht würdig; und doch wird er von ihnen hingerissen, weil ein die Sinnlichkeit bezaubernder Reiz über sie ausgegossen ist.

Φαυλότης hat sowohl die Bedeutung von Geringfügigkeit als auch von Schlechtigkeit; in ersterer nimmt es die Vulgata, wenn sie es mit nugacitas übersetzt in dem Sinne: Nur durch eine magische Kraft können diese geringfügigen Dinge der Erde den Menschen anziehen. Mehr empfiehlt sich aber die Bedeutung von Schlechtigkeit wegen des Gegensatzes: *τὰ καλά.* Letzteres scheint dem Wortlaut nach auf die Dinge selbst zu gehen: Der Zauber, der über die sündhaften Gegenstände ausgegossen ist, verdunkelt, stellt in Schatten die Schönheit der Tugend Andere fassen es subjektiv parallel mit *νοῦν ἀκακον.* im Sinne von: herrliche Anlagen zur Tugend.

Ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας. Indem die Vulg. *ῥεμβ.* mit inconstantia übersetzt, verlegt sie die unstäte Kreisbewegung in die Leidenschaft selbst. Es kann aber auch der Schwindel, Taumel unter *ῥεμβασμός* verstanden sein, den die Leidenschaft im Menschen hervorruft; wie der Mensch im Schwindel und Taumel der Trunkenheit über die Objektivität der Dinge nicht richtig urtheilt, so der Leidenschaftliche nicht über den wahren Werth der sittlichen Objekte.

Μεταλλεύειν bezeichnet nach dem Wortlaute: nach Metallen suchen, dann überhaupt: suchen, weßhalb Corn. a Lap. erklärt: Sicut fossores fodiendo e terrae visceribus eruunt aurum argentum ceteraque metalla: sic concupiscentia e visceribus mentis effodit eruit et exhaurit omnem sensum, omnem prudentiam, omnem sinceritatem, omnem innocentiam et virtutem, eamque per vitium invertit et pervertit: haec enim est pretiosa ut aurum... Andere schlagen vor *μεταλλοιοῦν* zu lesen, weil offenbar ein Wort, wie umwandeln erfordert wird. Aber dieses wird durch die Uebereinstimmung der Handschriften unmöglich gemacht, zumal in 16, 24. 25 *ἡ γὰρ κτίσις σοι τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα... εἰς πάντα μεταλλευομένη... πρὸς τὴν τῶν δεομένων θέλησιν* das Wort wieder in der Bedeutung von verändern vorkommt, und beide Fälle auf einen Schreibfehler zurückführen, dürfte sehr gewagt sein. An

letzterer Stelle will auch die Erklärung von Corn. a Lap. nicht angehen. Wenn diese St. nicht im Wege stände, würde ich hier mit Corn. übersetzen: der Schwindel der Leidenschaft untersucht, versucht den unschuldigen Sinn.

Noch Andere übersetzen, um die Bedeutung der Verwandlung zu bekommen: umschmelzen; doch dann müßte es doch wenigstens *μεταμεταλλεύειν* heißen. Suidas erklärt (s. v.): *μεταλλεύειν, μεταφέρειν*. Es leuchtet ein, daß diese Bedeutung nicht herauskommen kann, wenn man nicht eine falsche Etymologie zu Grunde legt, nämlich es von *ἄλλος* ableitet und somit eine Verwechselung mit *μεταλλοιοῦν* annimmt. Solche falsche Etymologien kommen aber in allen Sprachen, zumal in der Deutschen sehr zahlreich vor; so z. B. hat die deutsche Sprache im Laufe der Zeit das Wort Sündfluth mit der Sünde im Zusammenhang gebracht, während es doch etymologisch die allgemeine Fluth, Sinflut bedeutet; Bachstelze von Bach und Stelze abgeleitet, da doch ursprünglich der erste Theil des Wortes Lebendigkeit ausdrückt, wie in Wachholder das Wach und in Queckfilber das Queck und der zweite Theil den Schwanz: Sterz, nd. quekstart. ꝛc. Das Hebräische hat das Wort *Μωϋσῆς* in moscheh verwandelt und es mit masah zusammengebracht; das Griechische legt eine griechische Etymologie einem persischen Worte zu Grunde, wenn es *παράδεισος* bildet u. s. w.

Jener Angabe Suidas' zufolge scheint nun (in Alexandrien) diese verkehrte Ableitung und der Gebrauch des Wortes in der Bedeutung: verändern allgemein gewesen zu sein. Sollte sie sich aber auch nur bei unserm Schriftsteller finden, so würde dies seinem Charakter als Hagiograph nicht den geringsten Eintrag thun; denn es läßt sich nicht behaupten, daß er keine orthographischen, grammatischen Fehler habe machen können, wenn nur dadurch der Sinn nicht entstellt wird. Nun aber kann in unserm Buche nicht im Geringsten Zweifel obwalten, daß *μεταλλεύειν* die Bedeutung von verändern, umwandeln haben soll.

V. 13. Vollendet in Kurzem, füllte er aus lange Zeiten.

V. 14. Denn wohlgefällig war dem Herrn seine Seele. Deßhalb nahm er ihn eiligst aus der Mitte der Bosheit. Die Völker aber sahen es und verstanden es nicht und nahmen sich nicht zu Herzen,

V. 15. Daß Gnade und Erbarmen ruht auf seinen Auserwählten, und daß seinem Heiligen gnädige Heimsuchung zu Theil werden wird.

Τελειωθείς ἐν ὀλίγῳ. Er ist zwar auch vor der Zeit gestorben, aber nicht als *τέκνον μοιχῶν ἀτέλεστον* (3, 16), nicht als *κλών ἀτέλεστος* (4, 5), sondern nachdem er sein Ziel erreicht; denn er hat in der kurzen Zeit

so viel gethan, als Andere in einer langen Lebenszeit; und so ist sein Tod kein Ausrotten (4, 4) oder Abreißen eines Frucht entbehrenden Zweiges (4, 5), sondern aus Liebe zu ihm hat ihn Gott der Schlechtigkeit dieser Welt entrissen.

Grimm nimmt ἀρεστὴ γὰρ ἦν κυρίῳ ἡ ψ. αὐτοῦ „als Grund, warum von ihm zu sagen sei, er habe lange gelebt; dieser Grund war der Sache nach schon in τελειωθ. enthalten, das Raisonnement bewegt sich also im Kreise". Aber nach dem Gesagten ist dies nicht die logische Verbindung und wenn sie es wäre, so sind immerhin „vollendet sein" und „Gott wohlgefällig sein" verschiedene Begriffe, von denen der erste durch den zweiten begründet werden kann. Aber der ganze V. 14 bis οἱ δὲ λαοί ꝛc. als ein Satz gefaßt, ist Grund für τελειωθείς. Er ist nicht als ἀτέλεστος, sondern als τελειωθείς, auch nach wenigen Lebensjahren, zu bezeichnen, weil ihn Gott nicht als unvollendet, sondern aus Liebe, aus Wohlwollen, das er verdient hat, zu sich genommen hat. Freilich kann Grimm diesen Zusammenhang nicht bekommen, wenn er ἔσπευσεν nicht transitiv, sondern intransitiv nimmt: darum eilte sie hinweg. Er behauptet: „eine solche Ergänzung eines Hauptbegriffes [educere zu properavit, Vulg.] wäre sprachwidrig und willkürlich"; als sollte zu ἔσπευσεν als Intransitiv ein Verbum, wie: hinwegnehmen, ergänzt werden. Σπεύδω hat ja an und für sich auch kausative Bedeutung = σπέρχω (s. die Lexx.), und ist deßhalb auch die Konjektur Nannius': ἔσπασεν sehr überflüssig. Aus demselben Gesichtspunkte ist die Lesart einiger jüngern Codd.: ἐσπούδασε zu beurtheilen. Uebrigens muß ich mich sehr wundern, daß einem so gewandten Philologen, wie Grimm, die in allen Sprachen vorkommende s. g. prägnante Konstruktion, „wo eine Präposition mit einem Verb. verbunden ist, in dem ein anders als consequens eingeschlossen liegt," unbekannt geblieben ist: vgl. σώσει εἰς τὴν βασιλείαν 2 Tim. 4, 18; ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γεένναν Matth. 5, 22. S. Winer, §. 66, 2; für das Hebräische Gesenius Lehrgeb. d. hebr. Spr. §. 222, 6. Wenn also ἔσπευσεν nicht ausreicht, so wäre es nicht ungrammatisch, ein aus dem (transitiven) ἔσπευσε sich ergebendes (αὐτόν) ἐλθεῖν, oder etwas Aehnliches zu ergänzen. Mit der Vulg. properavit educere stimmen auch Peschito, Breviarium Mozarabicum, Augustin. (Specul.), Hieronymus, Fulg., Paul. überein.

Der Satz: οἱ δὲ λαοὶ ἰδόντες καὶ μὴ νοήσαντες hat kein Verbum. Schmid erklärt es als Hebraismus, insofern das Participium für das Verbum fin. steht. Dies ist aber unthunlich wegen μή und μηδέ. Diese Partikel zeigen an, daß die Participia eine Bedingung oder

einen subjektiven Grund enthalten und also nicht reine Aussagen (Prädikate) sind. Es ist demnach ein Anakoluth anzunehmen, der aber gemildert wird, wenn man VV. 15. u. 16 parenthetisch und V. 17 dem Sinne nach als Nachsatz zu den Participien des V. 14 faßt. Wenn sie dies sehen (den frühen Tod des Gerechten) — sehen sie nicht ein, welche Rathschlüsse des Heiles Gott mit ihm vor hatte. Nach Parenthesen, namentlich wenn sie länger sind, wird die Konstruktion häufig nicht ganz regelrecht fortgeführt, namentlich irgendwie wieder neu aufgenommen; dies thut hier ὄψονται, welches ἰδόντες wieder aufnimmt.

Λαοί = ἔθνη hebr. goîm sind nach jüdischer Ausdrucksweise alle Völker, die nicht den wahren Gott kennen. Weil es ein Ausdruck der tiefsten Verachtung ist, kann es hier parallel mit ἀσεβεῖς V. 16 stehen und auch wohl abtrünnige Juden mitbegreifen.

Χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλ. Schon hier auf Erden und namentlich im Tode sind sie Gegenstand der gnädigen Erbarmung Gottes, ἐπισκοπὴ ἐν τ. ὁσίοις; nach dem Tode erhält dieselbe ihre Offenbarung und volle Enthüllung.

V. 16. Es verurtheilt aber der gestorbene Gerechte die lebenden Gottlosen, und seine Jugend, die schnell zur Vollendung kam, das hochbetagte Greisenalter des Ungerechten.

V. 17. Denn sehen werden sie das Ende des Weisen, und werden nicht einsehen, was Gott mit ihm vor hatte, und wozu ihn der Herr in Sicherheit brachte.

Die Variante θανών statt καμών in V. 16 hat auf den Sinn nicht den mindesten Einfluß, da zwischen beiden Ausdrücken keine Sinnes-Verschiedenheit obwaltet; es liegt deßhalb wenig daran, daß sich kritisch nicht viel zu Gunsten der einen L.-A. gegen die andere sagen läßt. Aus den alten Uebersetzungen kann man gar nicht ersehen, ob sie das eine oder das andere gelesen haben; θανών liest Alex., Vatic. a. II manu al., S. Ephr.; καμών Vatic. a. I manu, Sinait. al. Die Verurtheilung besteht darin, daß die Gottlosen, welche den Gerechten wegen seines Leidens und frühen Todes verhöhnen, gerade durch sein kurzes Leben beschämt werden müssen, da er in demselben zur Vollendung (νεότης τελεσθεῖσα) kam, sie aber trotz ihres langen Lebens ihr Ziel nicht erreichen (ἀτέλεστοι).

Ὄψονται γάρ τελευτὴν ... Es dürfte nicht leicht sein, einen Kausalnexus zwischen diesem und dem unmittelbar vorhergehenden Verse herzustellen, wenn man nicht den ganzen folgenden Gedanken in VV. 17 und 18 zusammenfaßt als Erläuterung des V. 16, wobei nicht auf den Neben-

bestimmungen ὄψονται, sondern auf οὐ νοήσ. und noch viel mehr auf ἐξουθ. und am allermeisten auf ἐκχ. der Nachdruck liegt. Die Verurtheilung des Gottlosen seitens des frühverstorbenen Gerechten besteht nicht in einer richterlichen Entscheidung, sondern im Gegensatze, den sein kurzes Leben mit Erreichung des Zieles und Glückes zu dem langen unglücklich endenden Leben Jener bildet. Dieses wird nur insofern ein Verurtheilen seitens des Gerechten genannt, als Gott nach diesem Verhältnisse seine Strafe bestimmen, beziehungsweise verschärfen wird. So bekommen wir folgende Gedankenverbindung. Der frühe Tod des Gerechten gegenüber ihrem langen unnützen Leben wird ihnen im Gerichte Gottes zur Verdammung gereichen. Denn sie meinten, derselbe sei ein Unglück; ja verhöhnten ihn sogar deßhalb. Gott aber bezeigte gerade hierin seine Liebe gegen ihn und wird den Hohn und Spott an ihnen hängen lassen. Sollte aber diese Fassung als weniger nahe liegend nicht so annehmbar gefunden werden, so fasse man γάρ im Sinne von nämlich und lasse es nach der Parenthese ἰδόντες in V. 15 a wieder aufnehmen.

Τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ. Die Erklärung dieses Planes Gottes ist gegeben in V. 8 ff. Εἰς τί ἠσφαλίσατο αὐτόν. Eine elliptische Ausdrucksweise, welche zwei Konstruktionen in eine zusammenzieht, etwa: εἰς τί ἔσπευσεν αὐτὸν, δηλονότι, ἵνα ἀσφαλίσηται αὐτόν. Denn ihre Unwissenheit bezieht sich nicht so sehr auf den Grund, dessentwegen er in Sicherheit gebracht werden sollte, sondern darauf, daß seine Sicherheit der Grund seines frühen Todes ist, sie wissen nicht, daß er ein Zeichen der liebevollen Vorsicht Gottes ist.

Die Futura ὄψονται, οὐ νοήσουσι... sind gewählt, um diese Ansichten und Verhöhnungen unmittelbarer mit dem zukünftigen Gerichte Gottes, in welchem gerade besonders die Thorheit dieses Benehmens offenkundig werden soll, in Verbindung zu bringen; auch sind die Futura sehr geeignet, der Entschiedenheit des prophetisch-drohenden Tones Ausdruck zu geben.

V. 18. Sie werden es sehen und ihn verachten, sie aber wird der Herr verhöhnen.

V. 19. Und sie werden nach diesem zum schmählichen Falle kommen, zum Hohn unter den Todten in Ewigkeit. Denn stürzen wird er sie lautlos kopfüber und erschüttern sie bis auf den Grund, und bis auf's Aeußerste werden sie verödet werden und in Schmerz sein, und ihr Andenken wird untergehen.

Αὐτοὺς δέ wird nachdrücklich vorausgestellt, im Gegensatz zum Ge-

rechten; diesen haben sie verachtet, sie aber werden vom prüfenden Richter zum Gegenstande des Spottes gemacht werden.

V. 19. μετὰ τοῦτο nicht nach dem Auslachen Gottes; denn die rächende Strafe, die in ἐκγελ. liegt, geht nicht den folgenden Züchtigungen voraus, sondern diese legen dieselbe auseinander; vielmehr kann es nur heißen: nach diesem Leben, nachdem sie hier gespottet haben, werden sie dann dort verspottet.

Εἰς πτῶμα nimmt Grimm in der nach hellenistischem Sprachgebrauche gewöhnlichen Bedeutung von Leichnam, gestützt auf „die augenscheinliche Beziehung" auf Is. 14, 19: σὺ δὲ ῥιφήσῃ ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος μετὰ πολλῶν τεθνηκότων ἐκκεκεντημένων κλ. Aber augenscheinlicher noch ist die Beziehung auf die unmittelbar folgenden Worte unserer Stelle selbst, wo nach Grimm selbst „die Phantasie des Verfassers an ein Herabstürzen von einer steilen Anhöhe dachte"; πρηνεῖς jedenfalls weist auf ein Fallen und Stürzen hin. Es wird deßhalb rathsamer sein, auch bei πτῶμα mit der Vulg. (decidentes), der syrischen und arabischen Uebersetzung (ruina) an der gewöhnlichen Bedeutung festzuhalten. Was aber für ein Fall gemeint sei, zeigt das Folgende deutlich; denn wenn von einem σαλεύειν ἐκ θεμελίων die Rede ist, so kann doch nur von der Erschütterung bis zum Einsturz eines Hauses oder eines Baumes die Rede sein. Denn θεμέλιοι (λίθοι), θεμέλια wird nicht nur vom Fundament des Gebäudes, sondern von jedem Grunde gebraucht. S. Pape und Schleusner s. v. Hier schließt sich offenbar das Bild als Fortsetzung an 4, 3 ff. (vgl. σαλευθήσεται — ἐκριζωθήσεται), das der Verfasser 3, 16 angedeutet (ἀτέλεστα) und im 4. Cap. ausführt: die Pflanzung der Gottlosen kommt nicht zur Fruchtentwickelung, die Guten allein kommen selbst bei frühzeitigem Tode zur Reife. Und wenn die Bösen selbst wie die Ceder emporschossen (ὑπερηφανία 5, 8): sie werden schmählich zusammenstürzen. Wir haben also hier eine Ausführung jenes Gedankens in Ps. 36, 35: Vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani et transivi et ecce non erat et non est inventus locus ejus. Auch die arabische Uebersetzung dachte an einen Baum, da sie ἐκ θεμελ. mit ab radicibus übersetzt, und die Peschito, welche πρηνεῖς (mit falscher Etymologie von πρίζω) durch abgesägt gibt. Auf diese Weise bekommen wir von πτῶμα ἄτιμον ein einheitliches Bild bis χερσωθήσονται, das ganz zerrissen wird, wenn man wie Grimm πτῶμα vom Leichnam, ῥήξει vom Gladiatorenkampf, χερσωθ. von Verödung der Gegenden versteht. Der Stolz (ὑπερηφανία) der den Gerechten in seiner demüthigen Lage verlachenden Gottlosen wird mit einer hohen Ceder verglichen; diese

stürzt mit Krachen ein, aber sie wird Gott mit so ungeahnter Macht einreißen (ῥήξει), daß sie sprachlos (ἀφών.) sich überstürzen (πρηνεῖς), selbst im Grunde wird er diese Ceder erschüttern (σαλ. ἐκ θεμελ.) und mit den Wurzeln ausreißen, so daß der Ort, wo sie stand, ganz verödet ist und die Spur derselben nicht mehr gesehen wird (χερσωθήσονται). Auf die Gottlosen angewandt: Ihr Andenken wird ganz verschwinden (μνήμη αὐτῶν ἀπολ.), im Psalm: et ecce non erat et non est inventus locus ejus. Aber nicht blos bis zur Ausrottung, wie beim Baume, kommt es mit ihnen: sie werden auch noch leiden (ἐν ὀδύνῃ). Die Allegorie wird nicht rein gehalten, sondern mit eigentlichen Ausdrücken untermischt, wie εἰς ᾅδην ἐν νεκροῖς, ... ἀφώνους πρηνεῖς, ὀδύνῃ. Die Beziehung auf Js. 14, 19 bleibt auch bei dieser Erklärung, da sie ja nicht so sehr in πτῶμα als in εἰς ᾅδην ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος liegt und auch πτῶμα ἄτ., wenn es des Bildes entkleidet wird, ein schmähliches Todtsein bezeichnet. Im Uebrigen ist es nicht nöthig, in den einzelnen Theilen tertia comparationis aufzusuchen; im Großen und Ganzen ist es der fürchterliche Fall und die vollständige Vernichtung, nicht ihrer Seelen, sondern ihres Lebens und ihrer irdischen Größe, welche versinnbildlicht werden soll.

Für πρηνεῖς gibt Vulg. inflatos: es ist nicht zu ermitteln, was sie gelesen hat. Hat der Uebersetzer das Wort mit einem Adjektiv verwechselt, das er von πρήθω blase an, schwelle an, ableitete? Etwa πρηστούς? Dafür könnte man Peschito anführen, welche las πριστούς (gesägt), das mit Berücksichtigung des Itazismus (η = ι) sich von πρήστους nicht unterscheidet. Näher aber käme dem πρηνεῖς der Handschriften πρήσεις Entzündungen, inflationes, zumal wegen der Aehnlichkeit von *N* und Σ.

V. 20. Bei der Abrechnung ihrer Sünden werden sie furchtsam kommen, und angeklagt werden sie werden von ihren Missethaten, die gegen sie auftreten.

Ἐν συλλογισμῷ ἁμαρτημάτων αὐτῶν kann entweder subjektiv verstanden werden: Furcht wird sie befallen, wenn sie (ihr Gewissen) ihre Sünden zusammenrechnen; oder objektiv: wenn Abrechnung ihrer Sünden gehalten wird von Gott. Sachlich ist aber die Abrechnung des anklagenden Gewissens von der richterlichen Gottes nicht verschieden, das Gewissen verurtheilt sie schon früher, als sie von Gott verdammt werden und bestätigt das gefällte Urtheil Gottes.

Ἐξεναντίας. Hiermit werden die Sünden selbst als Zeugen hingestellt, die als Ankläger gegen den Sünder auftreten. Vgl. 17, 10 und Röm. 2, 15, welche Stelle mit unserer, wie so viele andere des Röm.-Br. mit entsprechenden unsers Buches, ganz auffallende Uebereinstimmung hat.

Fünftes Capitel.

Entgegengesetztes Schicksal der Frommen und Gottlosen im Jenseits. Schutz Gottes gegen Erstere und sein Kampf gegen Diese im Diesseits.

V. 1. Dann wird der Gerechte mit großer Zuversicht stehen vor dem Angesichte derer, welche ihn bedrängten und verachteten seine Mühen.

Τότε στήσεται ... ὁ δίκαιος. Dann nämlich: *μετὰ τοῦτο* (4, 19), *ἐν συλλογισμῷ ὑμαρτημάτων* (4, 20) beim Gerichte. Er wird zuversichtlich (*ἐν παῤῥησίᾳ πολλῇ*) aufrechtstehen (*στήσεται*), während die Gottlosen gestürzt am Boden liegen und voll Angst sind (*δειλοί* 4, 20). Demgemäß bezeichnet *κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψ.* nicht blos: in Gegenwart ihrer Bedränger, sondern auch: gegenüber ihren Bedrängern, und es wird so die Verschiedenheit ihrer Geschicke im Gerichte angedeutet, sowie die Anklage, die der Verfolgte gegen den Verfolger erhebt.

Abstulerunt labores eorum, Vulg. = *ἀθετούντων τοὺς πόνους αὐτοῦ.* *Ἀθετεῖν* heißt sowohl: zu Nichte machen als auch: verachten. In ersterer Bedeutung nimmt es der lat. Uebersetzer, so daß der Sinn herauskommt: welche den verdienten Lohn den Armen verweigerten. Allgemeiner wird der Gedanke und dem Früheren (2, 17 ff., 3, 2. 3) so wie dem Folgenden (5, 3. 4: Hi sunt, quos habuimus aliquando in derisum ... vitam illorum aestimabamus insaniam ...) entsprechender, wenn man die letztere Bedeutung nimmt: welche seine Mühen und Leiden wegen eines andern Lebens verhöhnten.

Θλιψάντων ... ἀθετούντων. Es war nicht reines Belieben des Verfassers, daß er das Quälen als momentan, das Verachten als dauernd in der Vergangenheit auffaßte; denn ersteres äußert sich in vorübergehenden Akten, letzteres ist habituelle, prinzipielle Gesinnung, welche der Verfolgung zu Grunde liegt und in Bezug auf sie als dauernd gedacht werden muß.

Die Vulgata gibt *ὁ δίκαιος* durch justi und setzt consequent überall (1—5) den Plural, wo das Griechische den Singular hat. Sie hat also auch geglaubt, daß der Artikel bei *δίκαιος* nicht individuelle, sondern generelle Bedeutung habe und bestätigt also unsere Auffassung von 2, 12 ff.; denn es ist hier offenbar noch von demselben Gerechten die Rede wie dort. Wie nahe es übrigens liegt, den Ausdruck pluralisch zu fassen, zeigt das Griechische selbst, das von demselben Subjekte im Vorhergehenden 3, 1 ff. *δικαίων ψυχαί* u. s. w. und im Folgenden 5, 16 ff. *δίκαιοι δὲ εἰς αἰῶνα ζῶσι* u. s. w. sagt, und der hl. Chrysostomus, der doch jedenfalls den jetzigen griechischen Text vor sich hatte, und V. 3 anführt: *οὗτοι ἦσαν οὓς.*

V. 2. Bei diesem Anblicke werden sie von schrecklicher Furcht erschüttert werden, und werden von Staunen außer sich kommen über das Unerwartete des Heiles.

Zu ἰδόντες ist nicht einfach der Gerechte als Objekt zu denken, sondern der Umstand, daß er mit großer Zuversicht ihnen gegenüber steht. Φόβῳ δεινῷ. Wenn sie schon zaghaft wurden beim Anblick ihrer Sünden (δειλοί 4, 20), so steigert sich die Furcht, wenn sie die Erhebung desjenigen wahrnehmen, dem sie so schweres Unrecht gethan.

Ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας scheint nicht blos auf die unerwartete Rettung zu gehen, welche dem Gerechten zu Theil wird (wie man es gewöhnlich nimmt), sondern allgemeiner auf die unerwartete Vertauschung der Geschicke; sie glaubten, die eigentlich Glücklichen zu sein, da sie das gegenwärtige Leben genossen und den Gerechten als armen Schwärmer verachteten; jetzt hat sich die Sache in ungeahnter Weise geändert: Er ist gerettet, ihr Heil ist verscherzt. Diese Auffassung scheint einerseits dem Wortlaute angemessener, da der Verfasser, der sonst nach hellenistischer Weise mit den Pronomia personal. nicht sparsam ist, αὐτοῦ nach σωτηρίας nicht gesetzt hat (denn Sinait. 55, 253. 254, die αὐτοῦ hinzufügen, sind nicht hinreichend, die weitaus stärker bezeugte Auslassung zu widerlegen), anderseits von dem Folgenden, welches nur Ausführung des Themas ist, welches V. 2 enthält, gefordert zu werden. Der angegebene Gedanke des Kontrastes ist es aber, welcher namentlich von V. 6 an scharf hervortritt. Ueberhaupt bewegt sich die Darstellung dieser Capitel fortwährend in Gegensätzen fort zwischen dem Geschicke der Guten und dem der Bösen, wodurch sie einen so starken Nachdruck und eine so große Lebhaftigkeit erhält.

Παράδοξον gibt die Vulg. mit subitatio, ein Wort, das kaum sonst als bei christl. Schriftstellern (Cyprian, Lucif. Cal.), welche es jedenfalls der Vulgata entnommen, vorkommt; es zeigt sich in ihm eine doppelte Eigenthümlichkeit der linqua quotidiana beziehungsweise Africana, erstens die Stammbildung eines Verbums subitare, das auch selten z. B. Cyprian ep. 57 und in dessen vom Diakon Pontius geschriebenen Leben vorkommt, und zweitens die Bildung eines nomen actionis: subitatio. Aus Vita S. Cypr. c. 15: Ad hortos ejus princeps repente subitavit, immo subitasse se credidit. Unde enim posset tamquam improviso impetu mens semper parata subitari? sieht man, daß nicht blos die Schnelligkeit, sondern vielmehr das Unerwartete den Hauptbegriff des Wortes bildet und folglich ganz genau dem παράδοξον entspricht. Noch schärfer wird in der Vulgata das Unerwartete durch Hinzufügung von insperatae hervorgehoben.

V. 3. Sie werden bei sich sprechen reuevoll und seufzend in Beklommenheit des Geistes: Das ist der, den wir einst zum Gelächter und zum Spottlied gemacht haben.

V. 4. Wir Unverständige hielten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos:

V. 5. Wie ist er unter die Kinder Gottes gezählt und unter den Heiligen sein Antheil!

Mit V. 3 beginnt eine graphische Erläuterung des Wurmes der nicht stirbt; denn bevor sie noch in die Hölle verstoßen werden, um die Frommen nie wieder zu sehen, schon vor und mit dem Gerichte beginnt dieser Wurm zu nagen. Es bekommt diese Schilderung aber noch mehr Nachdruck durch den schneidenden Gegensatz, indem sie zu den lockeren Reden derselben Menschen im 2. Cap. steht.

Ἐροῦσιν ἑαυτοῖς des text. rec. ist weniger bezeugt als *ἐν ἑαυτοῖς*, was Vatic. (ed. Maj.), Alex. al., Vulg., Peschito, Arm. und die Väter lesen; letzteres läßt eine zweifache Auffassung zu: 1) unter einander, 2) bei sich, Vulg. intra se. — *Στενοχωρία πνεύματος* bildet den geraden Gegensatz zur *παῤῥησία* des Gerechten.

Μετανοοῦντες nicht: Buße thuend; denn dafür ist die Zeit vorbei, sondern Herzeleid empfindend über ihr vergangenes Treiben, namentlich über ihre Gesinnung und ihr Verhalten gegen den Gerechten.

In similitudinem improperii ist die wörtliche Uebersetzung von *εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ*. Denn *παραβολή* dem hebr. maschal entsprechend heißt zunächst Vergleich; im biblischen Griechisch bekommt es aber, dem maschal parallel laufend, die Bedeutung: (allegorisches) Sprüchwort, häufig in schlimmem Sinne: Stichelwort, z. B. Jer. 24, 9: *καὶ ἔσονται εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς παραβολήν*. S. Biel, Nov. Thesaur. s. v. Da der Verfasser *παραβ. ὀνειδισμοῦ* verbindet, nimmt er *παραβολή* in der allgemeineren Bedeutung.

V. 4. *Μανίαν*. Sie hielten seine Lebensweise für Wahnsinn, da er für unsichtbare zukünftige Güter die gegenwärtigen hingab, und Mühen und Leiden sich unterzog; mit Rücksicht auf die vermeintliche Thorheit des Gerechten heißt es von ihnen: *οἱ ἄφρονες*, jetzt sehen sie ein, daß sie die Wahnsinnigen gewesen sind.

Ἐλογισάμεθα — κατελογίσθη. Durch dieses Wortspiel wird der Gegensatz zwischen den Ansichten der Gottlosen und dem wahren Sachverhalt, zwischen dem verkehrten Urtheile der Welt und dem wahren Urtheile Gottes noch mehr hervorgehoben; die Vulg. hat das Wortspiel aufgegeben,

aber denselben lebhaften Eindruck des Gegensatzes durch ecce am Anfange des V. 5 erreicht.

Unter den *υἱοὶ θεοῦ* können entweder nach häufigem alttestam. Sprachgebrauche die Engel oder nach 2, 13 (*παῖδα κυρίου*) und 18 (*ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ*) die Gerechten synonym mit dem *ἅγιοί* in V. 5, oder vielleicht sowohl die Engel als die Heiligen im Himmel verstanden werden. In jedem Falle kann man *ἐν ἁγίοις*, wegen des synonymen durch die chiastische Stellung noch verstärkten Parallelismus nicht neutral nehmen: im Heiligthum, wie z. B. Ps. 109, 3: *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου*, obgleich *ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος* dasselbe bedeuten könnte, was 3, 14 *κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου*.

V. 6. Also haben wir verfehlt den Weg der Wahrheit und das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet und die Sonne der Einsicht ist uns nicht aufgegangen.

Jetzt erst sehen sie ein, jetzt, nachdem sie ihr Elend und das Glück der Gerechten wahrnehmen, schließen sie, daß ihr Lebensweg und ihre Weltanschauung nicht die wahre gewesen ist. *Ὁδὸς ἀληθείας* ist nicht der Weg der sittlich-religiösen Wahrheit; denn daß sie von der Religion und Sittlichkeit abgegangen seien, das wußten sie schon im Leben und brauchen es jetzt nicht erst zu erschließen (*ἄρα*); es bezeichnet *ἀλ.* vielmehr die Wahrheit im Allgemeinen und zwar im Sinne von Richtigkeit: wir haben den richtigen Lebensweg, der zum Ziele führt, verfehlt. Und aus demselben Grunde ist unter der *δικαιοσύνη* nicht die mosaische Gesetzesgerechtigkeit noch die Gerechtigkeit als sittliche Tugend zu verstehen; denn wenn sie erklären (2, 11): *ἔστω δὲ ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης*, verschlossen sie ja mit Bewußtsein ihre Augen vor dem Lichte der Gerechtigkeit, brauchen also nicht jetzt erst zu folgern, daß sie von derselben abgewichen sind. Wie *ἀλήθεια* mehr auf die richtige Erkenntniß des Lebenszweckes geht, so *δικαιοσ.* vorzugsweise auf das richtige Streben nach dem wahren Ziele des Menschen.

Für sol intelligentiae, Vulg., hat text. rec. mit Vatic., Sinait., Alex., Pesch., Arab. blos *ὁ ἥλιος*; da die Lesart der Vulg. nur durch Venet. al. Arm. unterstützt wird, so kann vom gewöhnlichen Text nicht abgegangen werden: aber wenn auch *δικαιοσύνης* bei *ἥλ.* fehlt, so muß es aus dem vorhergehenden Halbverse (*φῶς δικ.*) ergänzt werden; da ferner von einem Leuchten des Lichtes der Gerechtigkeit die Rede ist, so darf offenbar von der Einsicht in das Wesen der *δικαιοσ.*, intelligentia der Vulgata nicht abgesehen werden.

Den in φῶς und ἥλιος liegenden Tropus erklärt schön der hl. Thomas 1. p. q. 67 a. 1: De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem... etiam ad cognitionem intellectus. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen lucis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur; si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.' Und q. 106 a. 1: Lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis secundum illud ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur, lumen est.

V. 7. Uebersättigt sind wir worden auf den Pfaden der Bosheit und des Verderbens, und wir durchwanderten unwegsame Wüsten, den Weg des Herrn aber erkannten wir nicht.

V. 8. Was nützte uns der Hochmuth und was brachte uns der Reichthum mit Uebermuth?

'Ενεπλήσθημεν, wir wurden angefüllt mit den Genüssen, welche die Wege der Gottlosigkeit (ἀνομίας τρίβοις) boten und zwar, wie der Zusammenhang verlangt, bis zum Ekel und Ueberdruß. Daher Vulg.: lassati sumus. Man hat gegen diese Auffassung geltend gemacht: Wenn sie Ueberdruß empfunden hätten, würden sie sich bekehrt haben. Dabei sind aber zwei psychologische Momente übersehen. 1) Zeigt die Erfahrung, daß der Sünder trotz der bessern Einsicht von der Erbärmlichkeit seiner Genüsse, dieselben doch nicht lassen will; 2) lehrt die Selbstbeobachtung, daß wir gar gern und unvermerkt gegenwärtige Stimmungen und Ueberzeugungen in vergangene Zustände hineintragen. Weil sie jetzt anderer Ueberzeugung geworden sind über den Werth des Genusses, verlegen sie diesen Seelenzustand auch in die Vergangenheit und dies um so leichter, weil ja die Uebersättigung auch damals wirklich vorhanden war, nur wegen ihrer Verblendung nicht deutlich und mit Erfolg sondern nur vorübergehend und wirkungslos wahrgenommen wurde.

Ἐρήμους ἀβάτους. Wer da weiß, welche Schwierigkeiten das Reisen im Orient durch unwegsame Wüsten, welche erst nach vielen Tagereisen enden, im Gefolge hat, der wird einerseits die Wahl des Bildes, anderseits die Uebersetzung der Vulg.: vias difficiles als sehr zutreffend finden. Uebrigens hat sie nicht *ἐρήμους* (*ἡ ἔρημος* scl. *γῆ*) sondern *ἀβάτους* (*ἡ ἄβατος* scl. *ὁδός*) als Substantiv genommen.

Parallel dieser Stelle ist Ps. 13, 3: Contritio et infelicitas in viis eorum — *διωδεύσαμεν ἐρ. ἀβάτ.*, et viam pacis (= Glück) non cognoverunt — *ἐνεπλήσθημεν.*

Die Wahrheit des Satzes wird durch die Erfahrung hinlänglich bestätigt und ergibt sich aus der Natur der Sache. Denn da das Sittengesetz nichts anders ist, als der Ausdruck der wesentlichen Beziehungen, welche der Mensch zu andern sittlichen Wesen und die einzelnen Theile und Fähigkeiten seiner Natur zu einander haben, so muß derjenige, welcher dieses Gesetz verletzt, die natürliche Ordnung verkehren, in der er steht und die ihn umgibt. Es ist aber evident, daß ein jedes Wesen nur auf dem Platze glücklich sein kann, auf den es kraft seiner Natur gestellt ist, sowie es außerhalb seiner natürlichen Stellung nur verkommen und wie außer seinem Elemente sich unglücklich fühlen muß. So wird der Mensch sich z. B. körperlich zu Grunde richten, wenn seine sinnlichen Fähigkeiten, gegen die Ordnung, in der sie zur Vernunft stehen, ihre sinnlichen Objekte verfolgen. Und da diese Fähigkeiten nur einer begrenzten Spannkraft fähig sind, so muß der Genuß, welcher das Maß überschreitet, die Ordnung also verletzt, vielmehr Ekel und Ueberdruß erzeugen. Die geistigen Fähigkeiten des Menschen haben in ihren Objekten eine unendliche Ausdehnung, so daß nur in der Erkenntniß des Höchsten und in der Liebe des Besten dieselben befriedigt werden können, alle irdischen Güter müssen sie also unausgefüllt, unbefriedigt lassen. Bekannt ist aber auch, welche Schwierigkeit es kostet, sich diese Güter in einer irgend wie befriedigenden Menge zu verschaffen. Die Gottlosen müssen dabei mehr aufbieten, mehr erdulden, als die Guten für Gott thun.

Diese natürliche Sanktion des Sittengesetzes, welche schon in diesem Leben dessen Uebertretungen rächt, faßt bündig Lorinus zusammen: Aut foedantur luto intemperantes, aut lapidibus laeduntur avari, aut arduo lassantur ascensu ambitiosi, aut spinis cruentantur iracundi, aut tenebris invidi caecantur, aut turba adulatores comprimuntur, aut inaequalitate et confragositate acediosi retardantur.

τὴν δὲ ὁδὸν κ. οὐκ ἔγνωμεν. Um den rechten Gegensatz (*δέ*) zu dem Vorhergehenden zu haben, muß die Erkenntniß nicht blos als theore-

tische, sondern als praktische gefaßt werden und ὁδός gegenüber dem τρίβοις (Fußsteige) und ἀβάτοις als ein eigentlicher, leichter, gangbarer, breiter Weg und der Zusatz Κυρίου gegenüber dem ἀνομίας und ἀπωλείας als Weg, der zum Heile führt, gedacht werden.

πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας. Nicht jeder Reichthum ist nutzlos, sondern derjenige, welcher mit frevelndem Uebermuthe gegen Arme verbunden ist; es kann aber doch der Beisatz als Epitheton ornans, das auf jeden Reichthum geht, gefaßt werden, weil meistens der Reichthum den Uebermuth im Gefolge hat und erzeugt.

V. 9. Vorübergegangen ist alles Dieses, wie ein Schatten oder wie ein vorübereilender Bote.

V. 10. Wie ein Schiff, welches das wogende Wasser durcheilt, nach dessen Durchgang keine Spur mehr von ihm zu finden ist und von dem Pfade seines Kieles in den Wogen.

V. 11. Oder wie wenn ein Vogel die Luft durchfliegt, kein Zeichen seines Weges gefunden wird, sondern unter dem Schlage der Fittiche die leichte Luft gepeitscht und getheilt durch die Gewalt des Andrangs des Flügelschlages durcheilt wurde und darauf kein Zeichen seines Fluges darin gefunden ward.

V. 12. Oder wie, wenn ein Pfeil nach dem Ziele geschossen ward, die durchschnittene Luft sich sogleich wieder in sich zusammenschloß:

V. 13. So sind auch wir, kaum geboren, ausgegangen und von Tugend können wir kein Zeichen aufweisen,

V. 14. Sondern in unserer Schlechtigkeit sind wir aufgerieben worden.

Es folgt mit V. 9 eine Reihe von Bildern, durch welche die Spurlosigkeit und Schnelligkeit, mit der die unerlaubten Genüsse vorübergeeilt sind, anschaulich gemacht werden soll; sowohl an Inhalt als an Form reihen sie sich würdig dem Schönsten an, was die klassische Literatur in dieser Beziehung aufzuweisen hat. Um so mehr befremdet es, von Grimm zu hören, die gehäufte Zusammenstellung verrathe einen gesunkenen Geschmack. „Am wenigsten wird ein im Jenseits über seinen Zustand klargewordenes und über das ihm bevorstehende unabänderlich schwere Schicksal erschrockenes Gewissen zu solcher poetisirenden Schilderung, zu solcher Jagd nach Bildern sich aufgelegt fühlen." Was nun zuerst den Geschmack anlangt, so muß man denselben nicht nach seinem eignen ästhetischen Gefühle, sondern objektiv nach dem eines ganzen Volkes beurtheilen. Und da die Orientalen überhaupt einen größeren Bilderreichthum lieben als wir, so wird ihnen dies ein billiger Kritiker nie zum Vorwurf eines verdorbenen Geschmackes machen. Ist denn aber diese Häufung von Vergleichen wirklich dem

klassischen Geschmacke zuwider? Man lese nur den für alle Zeiten gerade in Bezug auf die bildliche Sprache mustergültigen Homer, Il. II. 455—473, wo er die ausziehenden Griechen unmittelbar hintereinander mit einem glänzenden Feuer, mit einem Vogelschwarm, mit der Unzahl von Blättern und Frühlingsblüthen, mit einem Schwarm von Mücken in einem Viehstall vergleicht, und die einzelnen Bilder noch weitläufiger ausführt, als unser Verfasser. Chrysostomus und Gregor v. Naz. haben immer zu den größten christlichen Rednern gezählt und doch häufen sie dieselben Bilder und zwar bei demselben Stoffe noch mehr. Eine Stelle aus Chrysostomus haben wir schon oben zu 2, 3 mitgetheilt. Von Gregor v. Nazianz vgl. orat. X.

Wenn nun gerade für die Situation der Gerichteten die Häufung der Bilder unnatürlich sein soll, so muß man es auch, wenigstens von rationalistischem Standpunkt aus, der keine Auferstehung zugibt, unnatürlich finden, daß sie überhaupt sprechen. Daß sie aber sprechend eingeführt worden, hat seinen Grund in der Absicht des Verfassers, die Lebenden zu belehren. Diese werden aber von der Kürze der Zeit am Eindringlichsten und Anschaulichsten durch solche Bilder, von solchen Personen, in solcher Situation, überzeugt. Passen die Bilder aber nicht zur Situation der Bösen unmittelbar nach dem Gerichte, so hat man ja Platz und haben die Gottlosen Muße für solche Erinnerungen in der langen Ewigkeit. So stellte sich die Sache die Vulg. vor: Talia dixerunt in inferno.

V. 9. ὡς ἀγγελία παρατρέχουσα kann entweder heißen: wie ein Gerücht, das spurlos an unserer Aufmerksamkeit vorübergeht, oder: wie ein Eilbote an dem Orte vorübereilet, den er blos passirt. Letzteres scheint mir mit Rücksicht auf Job 9, 25. 26: Dies mei velociores fuerunt cursore: pertransierunt quasi naves poma portantes, sicut aquila volans ad escam, welche unser Auktor vor Augen gehabt zu haben scheint, das Richtigere zu sein. Als Prädikat zu ναῦς διερχομένη ist aus dem Vorhergehenden παρῆλθεν zu ergänzen. Die mit ἢ ὡς in V. 11 beginnenden Vordersätze erhalten ihren Nachsatz in οὕτως καὶ ἡμεῖς ... ἐξελίπομεν; ναῦς διερχ. aber kann ohne Anakoluth nicht damit verbunden werden.

V. 11. πληγῇ δὲ ταρσῶν wird durch δέ nicht einfach an das Vorhergehende angereiht, sondern enthält wirklich einen Gegensatz: Man findet keine Spur, sondern nachdem die Erscheinung eine kurze Zeit die Aufmerksamkeit des Zuschauers in Anspruch genommen hat, sieht man darauf Nichts mehr. — βίᾳ ῥοίζου übersetzt die Vulg. richtig per vim itineris. Denn ῥοῖζος kann hier nicht Geräusch bedeuten, wie es die Ausleger gewöhnlich

nehmen; denn sicher nicht durch die Gewalt des Rauschens wird die Luft zertheilt; man täuscht sich aber selbst, wenn man übersetzt: mit sausender Gewalt; denn das müßte doch umgekehrt, βίας ῥοίζῳ heißen, wollte man aber übersetzen unter Gewalt des Sausens, so müßte doch wenigstens σὺν βίᾳ ῥοίζου stehen. ῥοῖζος hat aber ganz gewöhnlich auch die Bedeutung von dem ihm etymologisch verwandten ῥύμη, Schwung, Wucht, Drang eines bewegten Körpers, und dieselbe liegt der ursprünglichen des Stammes ῥυ (ῥέω, ῥεύσω ῥοή) Sskr. sru, fließen, näher, als erstere. Und wir bekommen so einen Parallelismus zwischen πληγῇ ταρσῶν und βίᾳ ῥοίζου κινουμένων πτερύγων, zwischen μαστιζόμενον und σχιζόμενον: Wie durch den Schlag der Flügel auf die Luft dieselbe gepeitscht wird, so wird durch die Wucht des Stoßes, den die Bewegung der Flügel dem Vogel gibt, die Luft durchschnitten. Eher als in ῥοίζου kann man mit der Vulg. in πληγῇ den Ton finden; auch unser deutsches Wort Schlag begreift den Klang in sich.

V. 12. ὁ ἀὴρ εὐθέως εἰς ἑαυτὸν ἀνελύθη, wörtlich: die Luft ward sogleich wieder in sich aufgelöst. Um die Schwierigkeit, die ἀνελύθη bietet, zu heben, hat man dafür wahrscheinlich mit Rücksicht auf das reclusus est der Vulg. ἀνεκλείθη oder auch ἀνήλυθε, ἀνελήλυθε vorgeschlagen. Alle diese Ausdrücke gaben ja denselben Sinn und zwar denjenigen, welchen ἀνελ. gemäß des Zusammenhanges haben muß. Cornel. a. Lap. erklärt die Sache physikalisch: Durch den Pfeil wird die Luft nach allen Seiten verdrängt und verdichtet; nachdem der Pfeil an's Ziel gelangt, löst sich die Verdichtung wieder auf. Mir erscheint diese wissenschaftliche Erklärung bei unserm Schriftsteller, namentlich an einer so hoch poetischen Stelle nicht so recht annehmbar. Einfacher läßt sich die Sache wohl so vorstellen: Durch den Flug des Pfeiles wird die Ruhe der Luft alterirt, es tritt eine Verwirrung in ihrem Zustande ein (ob durch Verdichtung oder Bewegung, oder durch eine andere Ursache, davon kann man absehen.) Diese Verwickelung löst sich wieder, sobald der Pfeil hindurch ist.

V. 13. enthält die zwei Vergleichungspunkte: 1) Die Schnelligkeit des Vorübergehens (οὕτως καὶ ἡμεῖς γεννηθ. ἐξελίπομεν); 2) die Spurlosigkeit desselben (ἀρετῆς σημεῖον οὐδὲν ἔχομεν δεῖξαι.) Die Häufung der Bilder hat um so mehr Berechtigung, als das eine mehr das erste Moment, das andere mehr das zweite erläutert, und um so größere Wirkung, als sie eine schöne Gradation enthalten. Schneller als der Schatten (der möglicherweise nur langsam mit seinem Körper vorübergeht, aber jedenfalls sehr spurlos, weil er keine Realität hat) ist der Eilbote, schneller

als dieser, das Schiff, noch schneller des Vogels Flug, am schnellsten der abgeschossene Pfeil. Die Spurlosigkeit allein hat Salomon vor Augen, wenn er Sprichw. 30, 18 ff. ähnliche Bilder gebraucht: Tria sunt difficilia mihi et quartum penitus ignoro. Viam aquilae in coelo, viam colubri super petram, viam navis in medio mari et viam viri in adolescentia. Talis est et via mulieris adulterae, quae comedit et tergens os suum dicit: Non sum operata malum.

Die Formen διωδεύθη, εὑρέθη, ἀνελύθη kann man als gnomische Aoriste fassen, die besonders in Gleichnissen bei Homer vorkommen; dem Zusammenhang ist es aber wohl entsprechender, sie als wirkliche Tempora der Vergangenheit zu nehmen, um die Schnelligkeit des Vorübergehens auszudrücken: Die Luft ist schon durcheilt, ist wieder geschlossen, wenn man das Phänomen noch beobachten will.

V. 13c. ἐν δὲ τῇ κακίᾳ ἡμῶν κατεδαπανήθημεν, entweder: durch unsere Bosheit sind wir aufgerieben, vernichtet worden 1) in Bezug auf unser irdisches Leben, das durch Unmäßigkeit im Genusse abgekürzt wird, 2) in Bezug auf unsere glückselige Unsterblichkeit, der wir verlustig gegangen sind, oder: inmitten unseres bösen Lebenswandels wurden wir hinweggerafft, ohne noch Buße thun und uns einige Verdienste sammeln zu können. Ersteres scheint wegen des Folgenden vorgezogen werden zu müssen.

[V. 14. So sprechen die Sünder in der Hölle.]

V. 15. Denn die Hoffnung des Gottlosen ist wie Spreu, die vom Winde getrieben ward und wie dünner Schaum, der vom Sturmwinde verfolgt ward und wie Rauch, der von dem Winde zerstoben wurde und wie das Andenken an einen Gast von einem Tage vorüber ging.

Mit den Worten: Talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt hat die Vulgata nicht zwar Worte des griech. Textes wohl aber den zwischen den Zeilen zu lesenden Sinn wiedergegeben. Der Verfasser verlegt zwar die Scene zunächst ins Gericht (V. 2), aber jener Wurm, welcher dann beginnt, nagt fort in der Hölle. Daß die Gottlosen blos bis hierher redend eingeführt werden, erkennt man an dem Uebergang der 1. Person in die 3., aus dem Plural in den Singular und aus ὅτι (V. 15). Durch ὅτι wird das Folgende als Begründung und Bestätigung des Verfassers an die vorhergehende Rede der Gottlosen angeknüpft: In der That sind sie sehr unglücklich, hat ihnen ihr Reichthum u. s. w. (V. 8, 9) nichts genützt; denn die Hoffnung des Gottlosen auf irdische Genüsse u. dgl. ist nichtig. Wenn dies aber der Zusammenhang ist, dann muß nothwendig

für ἐν δὲ τῇ καχίᾳ . . κατεδαπ., auf welches sich doch die Begründung zunächst bezieht, die erste der oben gegebenen Erklärungen vorgezogen werden. Statt χοῦς, Schutt, Staub, lesen Vulg. (lanugo) Vatic., Sinait., Alex., Venet., χνοῦς, was also jedenfalls vorgezogen werden muß; es bezeichnet Schabsel, z. B., der Wolle, der Früchte (lanugo) und also wohl auch Spreu.

Das πάχνη der codd. Vatic., Sinait., Alex. al. gibt keinen rechten Sinn; denn was soll es heißen: Wie Reif, der vom Sturm verfolgt wird? Man müßte denn an einen heißen Gluthwind denken, der plötzlich nach Kälte eintritt, um auf der Stelle den Reif zu schmelzen: ein Gedanke, der weniger passend zu sein scheint. Hingegen weist schon λαῖλαψ, gewöhnlich Seesturm, auf ἄχνη, Schaum, was außer den ältesten Uebersetzungen Vulg. und Peschito und der Armen. Uebers. auch mehrere codd. haben. — ὃς μνεία καταλύτου μονοημέρου παρ. Wie das Andenken an einen Fremden, der im Gasthause, in dem täglich die Gäste wechseln, nur einen Tag verweilte, vorübergeht, ohne auch nur irgendwie im Gedächtnisse zu haften. Sowohl die Bedeutung von καταλύτης (der einkehrt) als auch der Zweck des Bildes fordern die angegebene Fassung; an einen Gastfreund ist nicht zu denken. Tertium comparationis ist nicht so sehr die Schnelligkeit des Vergehens, sondern die totale Vernichtung von Dingen, die in sich keinen Halt und Bestand haben.

V. 16. Die Gerechten aber leben in Ewigkeit und beim Herrn ist ihr Lohn und ihre Sorge für sie beim Allerhöchsten.

V. 17. Deßhalb werden sie empfangen das Königthum der Herrlichkeit und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn. Denn mit seiner Rechten wird er sie schützen und mit seinem Arm sie beschirmen.

V. 18. Als Waffenrüstung wird er anlegen seinen Zorneseifer und wird waffnen die Schöpfung zur Bestrafung der Feinde.

V. 19. Anziehen wird er als Panzer Gerechtigkeit und aufsetzen als Helm ein Urtheil, dem Nichts entgeht.

V. 20. Erfassen wird er als unerstürmbaren Schild die Heiligkeit, und schärfen harten Zorn zum Schwerte.

Mit V. 16. wird der Gegensatz des Geschickes der Gerechten zu dem der Gottlosen eingeführt: Das, worauf sie ihre Hoffnung gesetzt haben, ist nicht gehaltlos; denn Gott gibt ihnen Lohn und nicht bestandlos, denn sie leben glückselig in Ewigkeit.

ἐν Κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν begreift Dreierlei in sich: 1) bei dem Herrn ist ihnen ihr Lohn aufbewahrt; 2) durch den Herrn wird ihnen

ihr Lohn; 3) der Herr selbst wird ihr Lohn sein wie Genes. 15, 1: Ego merces tua magna nimis.

ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ kann dem Parallelismus mit ἐν Κυρίῳ ὁ μισθ. αὐτῶν zufolge nicht heißen: Ihre Gedanken sind auf Gott gerichtet, ihm überlassen sie ihre Sorgen (so Bonav. Holkot, A.,) sondern αὐτῶν ist als Genitivus objectivus zu fassen: Die Sorge für sie ist beim Allerhöchsten, der am besten für sie sorgen kann und wird.

V. 17. διὰ τοῦτο λήψονται. Deßhalb, weil Gott für sie sorgt, werden sie eine große Macht und Herrlichkeit im Jenseits erlangen.

In βασίλειον τῆς εὐπρεπείας und διάδημα τοῦ κάλλους haben die Genitive eine hebraisirende Färbung und müssen als Genitivi qualitatis gefaßt werden in dem Sinne: herrlichstes Königthum, schönstes Diadem.

Wie 3, 8, wird auch hier wieder die Seligkeit als eine Herrschaft der Frommen bezeichnet, eine Anschauungsweise, die in dem christlichen Sprachgebrauche stereotyp geworden ist; vergl. z. B. die Himmelskrone. Außer den a. a. O. beigebrachten Gründen für ein solches Bild, muß zum Verständniß des Zusammenhanges an unserer Stelle noch hinzugefügt werden, daß mit Rücksicht auf den Kampf auf dieser Erde die Seligkeit noch viel passender als ein Herrschen aufgefaßt wird. Denn dieser Kampf scheidet die ganze Welt in zwei große Heerlager, die civitas Dei und die civitas diaboli; nicht blos um die eigene Existenz hat der Einzelne hier zu streiten, sondern beide Heerlager kämpfen um die Herrschaft, und zwar das der Gottlosen um die irdische, das der Gerechten um die irdische Existenz und die Herrschaft des Himmels. Und wenn ein solcher Gedanke für alle Zeiten Wahrheit hat, so wird er dem denkenden Geiste noch näher gelegt zu Zeiten der Verfolgungen gegen die Religion, in welchen nach Einl. (§. 3.) unser Verfasser lebte und die ihn bestimmten, sein Werk zu schreiben.

Dies vorausgeschickt, läßt sich nun leicht einsehen, wie als Begründung der ewigen Herrschaft der Gerechten angegeben wird, daß Gott sie im Kampfe beschirmt und für sie gegen die Gottlosen in Verbindung mit der ganzen Natur kämpft. Sie werden die endliche, ewige Herrschaft erlangen, weil in dem großen Erdenkampfe Gott für sie streitet, so daß sie nicht unterliegen und überhaupt nicht zu Grunde gehen; denn wer in diesem Kampfe unterliegt, geht auch ewig zu Grunde: und aus eigenen Kräften könnte der Mensch nicht zum Siege kommen.

Wenn wir bei dieser Fassung den Kampf Gottes für die Guten und gegen die Bösen in die Gegenwart oder vielmehr in alle Zeit setzen, bleibt

noch zu erklären, wie denn die Futura σκεπάσει, ὑπερασπεῖ, λήψεται u. s. w. stehen können. Wenn nicht die griechische Bildung unseres Autors verböte, überall Hebraismen anzunehmen, so könnte man glauben, es sei hier das Futurum wie im Hebräischen gesetzt, was ebenso wie das Präteritum und im Griechischen der Aorist in allgemeinen Sätzen, Sentenzen, steht. Uebrigens ist dieser Gebrauch des Futurs auch im Griechischen nicht unmöglich. Die Schwierigkeit hebt sich aber besser nach obigen Bemerkungen. Nicht der einzelne Gerechte wird hier ins Auge gefaßt, sondern ihre Gesammtheit, als streitendes Heerlager. Für diese Gesammtheit aber liegt nicht nur der vollständige, endliche Sieg, sondern auch der eigentliche Kampf, der förmlich organisirte Krieg unter einem sichtbaren Oberhaupte der Gottlosen, dem Antichristen, in der Zukunft, nämlich in den letzten Zeiten vor dem jüngsten Gericht. Denn darnach wird erst die vollkommene Herrschaft unseres Hauptes Jesus Christus, mit dem wir, seine Glieder, herrschen werden, beginnen, 1. Kor. 15, 24—28. Dann auch werden nach der Vorausverkündigung der Propheten, des hl. Johannes in der Apokalypse und des göttlichen Heilandes selbst (Math. 24, 29; Lukas 21, 25), die Elemente im Dienste Gottes sichtbar gegen die Gottlosen sich erheben, wie es hier an unserer Stelle beschrieben wird. (V. 20 ff.)

Nachdem wir durch diese Auffassung alle Schwierigkeiten, welche diese Stelle bietet, beseitigt zu haben glauben, kann es nicht schwer fallen, einige andere abweichende Erklärungen zu beurtheilen.

Dereser u. A. finden in VV. 17 — 23 eine bildliche Darstellung der jenseitigen Vergeltung. — Es ist aber klar, daß von V. 17 an: quoniam dextera sua teget eos, Gott als Vorkämpfer der Guten und Beschirmer der Gerechten in dem Kriege gegen die Gottlosen dargestellt wird; im jenseitigen Leben aber ist Friede, Ruhe (3, 3), und werden die Gerechten jedenfalls nicht mehr von den Gottlosen bedrängt, so daß er sie beschützen, für sie kämpfen müßte. Nach der Entscheidung durch das Gericht kann Gott nur noch als Rächer, Bestrafer und Vergelter, nicht als Kämpfer auftreten. Engelbreth findet darin eine chiliastische Schilderung der letzten Zeiten. Aber durch V. 16.: Justi autem in perpetuum vivent wird die irdische Seligkeit der Chiliasten ganz und gar ausgeschlossen.

ὑπερασπιεῖ nicht einfach: beschützen, sondern nach einem im A. T. sehr beliebten Tropus: Den Schild über Einen halten, sein Schild sein. So wird Gott selbst der Schild (=magen) genannt Ps. 17, 3, um seinen Schutz zu bezeichnen, weßhalb die Vulg. das Bild auch da auflöst und durch protector meus gibt LXX. durch ὑπερασπιστής μου.

V. 18. λήψεται πανοπλίαν κλ. Hier wird Gott als Krieger dar-

gestellt, dessen Rüstung und Waffen seine Vollkommenheiten sind. Er streitet für die Gerechten und gegen die Sünder, wobei ihm die Natur Kriegsdienste leistet. Aehnliche Darstellungen Ps. 17, 13 ff., Ezech. 38, 18 ff., Is. 59, 17 f.: Jndutus est justitia ut lorica et galea salutis in capite ejus; indutus est vestimentis ultionis et opertus est quasi pallio zeli. Sicut ad vindictam quasi ad retributionem indignationis hostibus suis et vicissitudinem inimiciscis suis, welche Stelle der Verf. jedenfalls vor Augen gehabt hat, da bei der Eigenthümlichkeit dieses Bildes nicht wohl zwei verschiedene Verfasser durch Zufall in den Einzelheiten desselben zusammentreffen können. Vgl. auch Ephes. 6, 13 ff. — ὁπλοποιεῖν als Denominativum von ὁπλοποιός, Zeugschmied: Waffen machen, also ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν nicht einfach: bewaffnen, sondern viel stärker: zur Waffe machen wird er die Schöpfung. — εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν nach der doppelten Bedeutung von ἄμυνα entweder: zur Abwehr der Feinde von den Gerechten (σκεπάσει, ὑπερασπιεῖ V. 17) oder: zur Rache an seinen Feinden. Ersteres scheint dem oben dargelegten Zusammenhange besser zu entsprechen.

Κρίσιν ἀνυπόκριτον entweder: Gericht, in welchem keine Heuchelei bestehen kann, ein judicium certum oder: ein ungeheucheltes Gericht von Seite Gottes, der sich nicht blos stellt, als wolle er richten, sondern wirklich vorgeht. Bei der zweiten Fassung erscheint die Bedeutung des Wortes doch gar zu schwach. Vgl. jedoch 18, 16 ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν. — ἀπότομος, eigentlich: scharf abgeschnitten, dann: schroff, streng; ein Wort, das in unserm Buche häufig vorkommt. ῥόμφαια kann sowohl ein großes Schwert, als auch die Lanze, framea (Vulg. in lanceam) heißen. Als Rüstung Gottes werden also bezeichnet Eifer, Gerechtigkeit, sicheres Urtheil, Heiligkeit, Zorn, ohne daß man gerade in diesen einzelnen Eigenschaften Gottes eine besondere Beziehung zu der entsprechenden Waffe nachweisen könnte, blos der scharfe (ἀπότομος) Zorn hat eine augenscheinliche Beziehung zu dem scharfen Schwerte. Auch mag das sichere Urtheil als Helm bezeichnet sein wegen der beiderseitigen Beziehungen zum Haupte, daß aber gerade die Gerechtigkeit als Panzer, die Heiligkeit als Schild dargestellt wird, dafür möchte schwerlich ein innerer Zusammenhang angegeben werden können. Jn diesem richtenden Kampfe Gottes ist zuerst sein Eifer thätig (ζῆλος): Liebe zu den Frommen, die gegen die Feinde derselben in Zorn sich äußern muß; die Gerechtigkeit Gottes, welche gegen einen Jeden nach seinen Werken verfährt, wohlwollend gegen die Guten, strafend gegen die Bösen; die göttliche Heiligkeit, der das Böse ein Gräuel ist, das Gute Gegenstand unendlicher Liebe; das sichere Urtheil, die höchste Weisheit Gottes, mit der er die Herzen der Men-

schen unterscheidet; Zorn, kraft dessen er mit aller Energie den Rachekampf ausführt. Wie aber Gott überhaupt Zorn zugeschrieben werden kann, werden wir leicht beurtheilen können, wenn wir die Lehre des hl. Thomas über das Wesen des Zornes vorlegen. Er sagt 2, 2, q. 158 a. 1: Ira proprie loquendo est passio quaedam appetitus sensitivi . . . Dupliciter autem potest in passionibus animae malum inveniri: uno modo ex ipsa specie passionis, quae quidem consideratur secundum objectum passionis: sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat . . . Hoc autem non conpetit irae, quae est appetitus vindictae; potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, i. e. secundum superabundantiam vel defectum ipsius; et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus praeter rectam rationem. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile. a. 2. Ordo rationis in ira potest attendi quantum ad duo: primo quidem quantum ad appetibile, in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat, quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat, quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, puta si appetat puniri eum, qui non meruit vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiae et correctio culpae, erit appetitus irae vitiosus et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus irae non immoderate fervescat interius nec exterius, quod quidem si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam. Ad 1^{m}: Unde Philosophus dicit quod laudatur vel vituperatur, qui aliqualiter irascitur.

In Gott ist der Zorn keine Leidenschaft, sondern ein Akt seiner Gerechtigkeit, der mit aller Ruhe, nie härter straft als nothwendig ist und weder im Zwecke noch in anderen Umständen die Regel, die sein heiligstes Wesen selbst ist, überschreitet.

V. 21. Mit ihm wird aber die Welt den Kampf auskämpfen gegen die Unsinnigen.

V. 22. Es werden daherfahren wohlgezielte Geschosse der Blitze und wie vom wohlgekrümmten Bogen der Wolken werden sie auf ihr Ziel eilen.

V. 23. Und von der Steinschleuder des Zornes werden dichte Hagelkörner geschleudert werden; ergrimmen wird gegen sie das Wasser des Meeres, die Flüsse werden unerbittlich sie überschütten.

V. 24. Gegen sie wird sich erheben der Hauch seiner Macht und wie ein Sturmwind sie würfeln. Und veröden wird die ganze Erde die Gottlosigkeit und die Missethat wird umstürzen Throne der Machthaber.

In diesen Versen wird ausgeführt, wie Gott die Creatur zur Waffe gegen die Gottlosen macht (V. 18). In dem Maße, wie die Dienstbarkeit der Schöpfung in dem Strafgerichte Gottes hier auftritt, wird sie erst in den letzten Zeiten sich zeigen; in einzelnen Strafgerichten, wie in den Aegyptischen Strafwundern, hat sie sich schon gezeigt, wie dies in den letzten Kapiteln des Buches ausgeführt wird. Die Idee dieses werkzeuglichen Verhältnisses der Geschöpfe zum göttlichen Richter bei der Bestrafung liegt in der Natur der Sache und hat folglich für alle Zeiten Geltung, und auch selbst die Ausführung der Idee hat zu allen Zeiten statt, freilich in den einen mehr, in den andern weniger, wenn man die Einzelnheiten des Bildes nicht zu sehr preßt, sondern darin nur im Allgemeinen eine Mitwirkung aller Elemente zur Bestrafung der Sünder erblickt.

Ein dreifacher Zweck liegt der Strafe zu Grunde: 1) Wiederherstellung der gestörten sittlichen Ordnung; 2) Besserung des Fehlenden; 3) Sicherstellung vor Nachahmung der Sünde seitens Anderer: Exemplarität. Diesem dreifachen Zwecke wird aber am ehesten entsprochen, wenn das Prinzip zur Anwendung kommt: Per quae quis peccavit, per haec et puniatur. Die Geschöpfe hat der Sünder zur Sünde mißbraucht gegen Gott, Gott gebraucht sie strafend gegen ihn. Denn die Unordnung der Sünde besteht darin, daß der geschaffene Wille sich von seinem wahren Ziele abwendet und sich zu den geschaffenen Dingen hinwendet und in ihnen seine Befriedigung sucht. Diese Unordnung wird nun offenbar nicht dadurch schon beseitigt, daß sein Wille von den irdischen Gütern abgewendet werde; denn dieser Zustand ist der normale ohne vorhergegangene Sünde, sondern was er zu unerlaubtem Genuß mißbrauchte, das muß zu seiner Pein verkehrt werden, und er also durch dieselben Geschöpfe in soweit geschädigt werden, als er gegen die Ordnung aus ihnen Vortheil zu ziehen gesucht hat.

Es leuchtet aber ferner auch ein, daß Nichts geeigneter ist, den Sünder zu bessern und von der verkehrten Richtung des Willens auf die Geschöpfe abzuziehen sowie die ganze Gesellschaft davon abzuhalten, als wenn er gerade in den Gütern, deretwegen er sich zur Uebertretung des

Gesetzes hinreißen läßt, statt des erwarteten Genusses Schmerz und Qual findet. Deßhalb hat denn auch nach Gottes gerechter und weiser Vorsehung in dem natürlichen Zusammenhange der Dinge die Sünde (als natürliche Sanktion seines Gesetzes) die Strafe in sich selbst: Was dem Menschen Werkzeug der Sünde war, wird in Gottes Hand Werkzeug der Strafe.

Noch von einer andern Seite faßt die Sache der hl. Anselm auf de Similit. c. 101: Si servus alicujus a domino suo recederet et inimico domini sui adhaereret, non solum ipsum dominum exacerbaret sed et totam ejus familiam justissime irritaret. Cum igitur Dominum creatorem cunctorum offenderimus, adversus nos omnem creaturam, quantum spectat ad meritum nostrum in iram commovimus. Potest ergo justa consideratione nobis terra dicere: Non debeo vos sustinere, sed potius absorbere, quoniam a creatore meo non timuistis peccando recedere et inimico ejus diabolo servire et adhaerere. Potest etiam cibus dicere et potus: Non meruistis, ut vos pascere debeamus, imo potius, ut confusionem vobis praeparemus; ab illo enim peccando recessistis, per quem nec ales esurit. Sol quoque: Vobis ad salutem non debeo lucere, sed ad vindictam Domini mei, qui est lux lucis et fons luminis, penitus coercere. Sic et singulae quoque creaturae contra nos possunt surgere irrefragabili ratione. Diese Personifizirung der Elemente im Dienste des beleidigten Gottes führt meisterhaft Segneri aus Quares. Dominica Passionis. Einen weiteren Grund bietet uns der hl. Cyrillus l. II. in Is. c. 13: „Wenn Gott erzürnt ist, wird auch die Schöpfung, seine Dienerin, zugleich zur Rache gereizt, da sie fortwährend der dazu treibt, der Allen befiehlt ... denn Alles stimmt überein und harmonirt mit dem höchsten Willen und Nichts ist in der Natur, das nicht unter Gottes Willen und Wissen fiele."

Mit spezieller Beziehung auf unsere Stelle sagt der hl. Gregor hom. 35 in Evang.: Quia in cunctis deliquimus, in cunctis ferimur, ut impleatur, quod dicitur: Et pugnabit pro eo orbis terrarum contra insensatos. Omnia namque quae ad usum vitae accepimus, ad usum convertimus culpae; sed cuncta, quae ad usum pravitatis infleximus, ad usum nobis vertuntur ultionis. Tranquillitatem quippe humanae pacis ad usum vertimus humanae securitatis, peregrinationem terrae pro habitatione dileximus patriae, salutem corporum redegimus in usum vitiorum, ubertatis abundantiam non ad necessitatem carnis, sed ad perversitatem intorsimus voluptatis, ipsa serena blandimenta aeris ad amorem nobis servire coegimus terrenae delectationis. Jure

ergo restat, ut simul nos omnia feriant, quae simul omnia vitiis nostris male subacta serviebant, ut quot prius in mundo incolumes habuimus gaudia, tot de ipso postmodum cogamur sentire tormenta.

In *βολίδες ἀστραπῶν* (V. 22), ist der Genitiv erklärend: die Wurfgeschosse der Blitze, welche in Blitzen bestehen; ebenso in *ἀπὸ εὐκύκλου τόξου τῶν νεφῶν:* die Blitze gehen wie vom Bogen der Wolken aus = von einem Bogen, den die Wolken bilden. Die Blitze werden in der Bibel häufig als Pfeile Gottes gefaßt Ps. 7, 14, 17, 15; 76, 18; Hab. 3, 11 u. o. Sind aber die Blitze Pfeile, so sind die Wolken der Bogen, von dem aus sie geschleudert werden. Bei *ἐκ πετροβόλου θυμοῦ* kann man aber zweifelhaft sein, ob *θυμοῦ* auch als Genit. explicationis zu fassen ist: von der Steinschleuder (*τὸ πετροβόλον* oder *ἡ πετροβόλος*), die sein Zorn ist, oder ob man mit Vermeidung dieser doch immer seltenen Konstruktion *πετροβόλου* einfach als Adjektiv zu *θύμου* nehmen soll: von seinem steinschleudernden Zorne. Für letztere Auffassung hat sich die lateinische Uebersetzung entschieden: a petrosa ira. Dem exterminabuntur (V. 22) entspricht Nichts im Griechischen; sollte es eine zweite (neben insilient) Uebersetzung von *ἁλοῦνται* sein, das fälschlich nicht von *ἅλλομαι* sondern von *ἁλίσκομαι* abgeleitet wurde? Allerdings hat letzteres Wort mit und ohne *θανάτῳ* die Bedeutung: umkommen; s. Pape s. v.

εὔκυκλος könnte Epitheton ornans des Bogens sein wie bei Homer des Schildes und des Wagens; es ist aber in der That hier sehr signifikant: gut gekrümmt = stramm gespannt.

πνεῦμα δυνάμεως, Kom. a. L. u. A.: ein gewaltiger Wind; dann kann aber nicht *πνεῦμα* wieder Subjekt zum Folgenden: *ὡς λαῖλαψ ἐκλικμήσει αὐτούς* sein; denn man kann nicht wohl sagen: ein starker Wind wird wie ein Sturmwind sie würfeln, man müßte also Gott und dem Zusammenhange als Subjekt ergänzen: Gott wird sie wie ein Sturmwind würfeln. Diese Ergänzung wird überflüssig, wenn man *δυνάμεως* von der göttlichen Macht versteht, und dem entsprechend *πνεῦμα* von Gottes Hauch: Er braucht in seiner Allmacht nur zu hauchen, und dies hat die Wirkung eines Sturmwindes auf Spreu. Mit *ἐκλικμήσει* ist angespielt auf die orientalische Art, das Getreide zu reinigen. Da im Orient die Tennen sich auf dem Felde befinden, so ist es nicht allein die Wurfschaufel, welche die Spreu entfernt, sondern weit mehr der Wind; fährt aber gar ein Sturm dazwischen, dann zerstiebt Alles.

Aus dem Schlusse des Kapitels *ἐρημώσει πᾶσαν τὴν γῆν . . . περιστρέψει θρόνους δυναστῶν* ergibt sich ein neuer Beweis für die Richtig-

keit unserer obigen Behauptung, daß diese Strafgerichte vom Verfasser auf die Erde verlegt werden, und daß er das Buch, namentlich diese Stelle, mit Rücksicht auf Verfolgungen von Seiten der Gewalthaber geschrieben hat. Sonst würde der Uebergang von den Gottlosen im Allgemeinen auf die Umstürzung der Fürstenthrone jäh und unmotivirt sein; daß er mit der Erwähnung der Bestrafung der Könige einen Uebergang zum Folgenden (Audite ergo reges 6, 2) gewinnt, ließe nur begreiflich finden, warum er dieses besondere Strafgericht erwähnte, nicht aber, wie er es zu erwähnen logisch berechtigt war. Was also an objektivem Zusammenhange mangelt, das ersetzt der subjektive, die Stimmung und die Verhältnisse des Schreibenden.

Sechstes Kapitel.

Empfehlung der Weisheit, namentlich den Herrschern, aus ihrem allgemeinen Wesen, ihrer Schönheit und ihren zeitlichen und ewigen Früchten.

V. 1. Besser ist Weisheit als Kräfte und besser ein verständiger Mann als ein Tapferer.

V. 2. Höret also ihr Könige und nehmet Einsicht an, lernet ihr Richter der Grenzen der Erde.

V. 3. Neiget dar euer Ohr, die ihr die Menge beherrscht, und die ihr euch brüstet ob der Haufen der Völker.

V. 4. Gegeben wurde euch vom Herrn die Regierung und die Herrschaft vom Allerhöchsten, der eure Werke untersuchen wird und eure Rathschläge durchforschen.

Nachdem der Verfasser in den fünf ersten Kapiteln das verschiedene Loos derer, welche die Weisheit lieben, und derer, die sie verachten, in fortwährenden Gegensätzen sowohl für dieses als das zukünftige Leben ausgeführt hat, beginnt mit diesem Kapitel ein neuer Abschnitt, in welchem die Weisheit empfohlen wird, namentlich den Herrschern, aus ihrem Wesen und ihren Wirkungen schon in diesem Leben. Daß er sich aber speziell zunächst an die Herrscher wendet, hat seinen Grund in den in der Einleitung dargelegten Zeitverhältnissen. Man könnte auch als Motiv für diese Apostrophe den Umstand geltend machen, daß gerade der König Salomon spricht; aber dies ist nicht sowohl Grund als Folge; denn deßhalb läßt der Verfasser gerade den Salomon reden, weil er Könige zur Besinnung bringen wollte.

V. 1. Melior est sapientia, quam vires et vir prudens, quam fortis der Vulgata hat im Griechischen nichts Entsprechendes, sondern dort beginnt das Kapitel sogleich mit Ἀκούσατε οὖν βασιλεῖς . . . Wenn man bedenkt, daß dieser Vers 1. den Zusammenhang zwischen 5, 24 περιτρέψει θρόνους δυναστῶν und 6, 2 Ἀκ. οὖν βασιλεῖς zu unterbrechen scheint, so legt sich die Vermuthung nahe, er sei als Ueberschrift des Kapitels, dessen Inhalt er kurz zusammenfaßt, in den Text hereingekommen und zwar vom Uebersetzer nicht gemacht, sondern aus Eccli. 9, 18 Melior est sapientia, quam arma bellica und andern Stellen entnommen. Aber gerade jene Unterbrechung des Zusammenhanges, die beim ersten Anblick in dem Verse zu liegen scheint, konnte den Grund abgeben, ihn wegfallen zu lassen. Bei genauerem Zusehen finden wir aber den Vers ganz an seiner Stelle. Das im Vorigen geschilderte Strafgericht kommt deßhalb über die Gottlosen, weil sie παράφρονες (V. 21) sind, die Weisheit = Gerechtigkeit der von Gott beschirmten Guten nicht haben; und wenn sie selbst auf dem Throne sitzen und Machthaber sind, sie werden vernichtet, während Gott die Gerechten = Weisen belohnt und beschützt. Daraus ergibt sich dann der Schluß: Besser ist Weisheit, als Macht, speziell Herrschergewalt. Deßhalb hört, ihr Herrscher, brüstet euch nicht mit eurer Macht, um dabei gottlos zu sein. . . . Wie der Zusammenhang enger sein kann, ist in der That nicht abzusehen. Also innere Gründe sprechen nicht gegen den Vers, der äußere aber, daß, wie bereits in der Einleitung bemerkt, Manches im Griechischen ausgefallen sein muß, spricht dafür. Wenn wir auch im Einzelnen die Stellen nicht angeben können, wo ein Ausfall stattgefunden hat, so hat doch Alles, was die Vulgata mehr hat, als das Griechische, eine günstige Präsumtion für sich. Damit ist nun allerdings die Ursprünglichkeit des Verses nicht bewiesen, aber doch das Voreilige in dem Verfahren Derjenigen, die ihn einfach als Einschiebsel beseitigen.

γεγαυρωμένοι, medial: stolz geworden, von der Wurzel γαῦ, γα (γαίω freue mich, γάνος Heiterkeit, lateinisch gau-deo, also) γαυροῦσθαι eigentlich Freude an Etwas finden, daher Vulgata: placetis vobis. Dem Zusammenhang nach liegt aber auch ein übermäßiges Vertrauen auf ihre Macht ausgedrückt, durch das sie glauben, sich nicht vor Gott fürchten zu müssen, und ein Mangel an Demuth, wodurch sie nicht einsehen, daß sie nur von Gott die Gewalt empfangen haben. — Vers 4. ὅτι ist hier nicht Kausalpartikel, sondern entweder abundirend, wie häufig im Anfange der direkten Rede, oder abhängig von ἀκούσατε und indirekte Rede einleitend.

ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν . . . ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας. Der hier und häufig in der hl. Schrift und bei den hl. Vätern ausgesprochene Gedanke, daß der König von Gott seine Gewalt habe, und der, nachdem die Idee das Bewußtsein der christlichen Nationen erfaßt hatte, seinen sprechendsten Ausdruck in dem Titel, den sich die christlichen Fürsten gegeben: Gratia Dei rex gefunden hat, hat seinen Grund nicht blos in einer positiven Bestimmung des göttlichen Gesetzes, sondern im Naturgesetze selbst. Denn: 1) durch Gottes Anordnung ist der Mensch seiner Natur nach zum Zusammenleben in der Gesellschaft, in welcher die Auktorität zur Ausübung kommt, bestimmt; 2) durch Gottes Anordnung, der der Urheber der Natur der Dinge ist, verlangt das Streben nach einem gemeinschaftlichen Ziele seitens freier Wesen eine leitende Auktorität; 3) nur als Stellvertreter Gottes kann die Auktorität in der Gesellschaft verpflichten, d. h. von der Ausübung oder Unterlassung einer Handlung die Erlangung des Endzieles des Menschen, das in Gott selbst besteht, abhängig machen; 4) nur durch Gottes Fügung hat gerade diese bestimmte Person, sei es nun durch Thronfolge oder durch Wahl oder aus sonst einem Titel, die Ausübung der Auktorität erlangt. Deßhalb werden sie aber auch ein scharfes Gericht zu bestehen haben über den Gebrauch eines so außerordentlichen Geschenkes: ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ ἔργα καὶ τὰς βουλὰς διερ. V. 4.) Qui plus ceteris in hoc mundo accepisse aliquid cernimur, ab auctore mundi, gravius inde judicamur. Cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum. Greg. M. hom. 9. in Evang.

Ferner aber sind sie wegen der Mittheilung der Herrschaft seitens Gottes blos seine Diener in der Ausübung: ein besonderer Grund, dieselbe nur nach seinem Willen auszuüben. S. den folgenden Vers.

V. 5. Denn obgleich ihr Diener waret seiner Herrschaft, habt ihr nicht recht gerichtet, und nicht sein Gesetz beobachtet und seid nicht nach dem Rathe Gottes gewandelt.

V. 6. Schrecklich und schnell wird er an sie kommen, weil ein hartes Gericht an den Hervorragenden gehalten wird.

V. 7. Denn der Geringe findet Nachsicht und Mitleid, die Gewaltigen aber werden gewaltig gerichtet werden.

V. 8. Denn nicht wird Eines Angesicht der Herr Aller scheuen, und keine Größe fürchten, weil er den Großen und Kleinen selbst gemacht und auf gleiche Weise für Alle sorgt.

V. 9. Den Starken aber steht eine starke Untersuchung bevor.

ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας. Sie sind Diener der Herrschaft Gottes, Gottes Stellvertreter: 1) weil sie ja nur insofern verpflichten können, als sie von Gott die Auktorität haben; 2) weil sie in dem Plane der Vorsehung Gottes, welche Alle zu ihrem letzten Ziele führt, gleichsam als Unterbeamte mitzuwirken haben, d. h. unter Gottes Oberleitung einen Theil seiner Unterthanen zu dem speziellen Zwecke, den die menschliche Gesellschaft erstrebt, aber immer mit Rücksicht auf den letzten Zweck des menschlichen Daseins, hinzuleiten haben. Als Diener Gottes mußten sie natürlich ganz genau sich nach der Richtschnur des Willens Gottes richten; um so schrecklicher also das Gericht, das sie treffen wird.

Die Fehler, die an den Königen gerügt werden: οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς, οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον, οὐδὲ κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἐπορεύθητε unterscheidet Cervantes so, daß er ersteres auf die Sünden gegen Andere, das zweite auf die Sünden gegen sich selbst, letzteres auf die Sünden gegen Gott bezieht. Der hl. Bonaventura bezieht alle drei auf Ungerechtigkeit im Gerichte und zwar das erste auf die Ungerechtigkeit der Streitsache selbst, das zweite auf die Verletzung der gesetzlichen Ordnung, das dritte auf die verkehrte Intention des Richters. Cornel. a. L. pflichtet der Meinung des Cantacuzenus bei, nach welchem das erste die Bestechlichkeit im Gerichte, das zweite die Rücksichtsnahme auf die Person, das dritte die Verachtung der Religion bezeichnet. Es scheint aber besser, einen rein synonymen Parallelismus in den drei Gliedern anzunehmen, durch welchen der Begriff des Mißbrauchs der Herrschergewalt poetisch auseinandergelegt wird. Denn richten ist nach biblischem Sprachgebrauche, dem wir auch in unserem Buche wiederholt begegnen (vgl. nur z. B. am Anfange des Kapitels Vers 2, δίκασται περάτων γῆς u. 1, 1, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν), synekdochische Bezeichnung der Königsgewalt.

ὑπερέχουσι gibt Vulgata durch iis qui praesunt. Obgleich ὑπερέχειν dem Wortlaute nach nur überragen heißt, so sind dem Zusammenhange nach nicht beliebige Vornehme gemeint, sondern Herrscher.

V. 7. συγγνωστός ἐστιν ἐλέους ist eine ungewöhnliche Konstruktion, da der Genitiv ἐλέους nicht das Objekt der Verzeihung (wie sonst der Genitiv bei συγγιγνώσκειν) angibt, sondern den Grund, und folglich als Genit. causae zu nehmen ist; es ist konstruirt nach Analogie von ἄξιος τινός.

ἐτασθήσονται, Vulg. tormenta patientur. ἐτάζω eigentlich untersuchen; die Untersuchung der Sünden aber, von denen hier die Rede ist, durch das gerechte Gericht Gottes, ist gleichbedeutend mit Bestrafung; daher hat ἐτάζειν und ἐξετάζειν in der Bibel oft die Bedeutung von bestrafen.

οὐ γὰρ ὑποστελεῖταιπρ. gibt ebenso einen guten Sinn, wenn man πρόσωπον in der eigentlichen Bedeutung: (Maske) Angesicht, nimmt: er duckt sich nicht vor eines Großen Angesicht, als wenn man es in der abgeleiteten: Person faßt: vor der hohen Person und Würde eines Königs.

πρόσωπ. ὁ π'ντ. δεσπ. gibt Vulg. (ed. Clem.) durch personam cujusquam Deus, wo πάντων gar nicht berücksichtigt ist; wahrscheinlich stand ursprünglich cujusque an der Stelle von cujusquam.

μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν. Auch der Mächtige und Große ist ein Geschöpf Gottes ebenso wie der Geringste und als solcher absolut von Gottes Schöpferwort und Erhaltung abhängig und ihm unterthan; einem solchen unendlich hohen Herrn gegenüber ist auch der Große wie ein Nichts, verschwinden die endlichen Unterschiede.

ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων. Dieser Vers bietet einige Schwierigkeit, da er mit der sichern Thatsache, sowohl in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung, im Widerspruche zu stehen scheint, nach der Gott in der Austheilung seiner Geschenke allerdings wesentliche Unterschiede einhält. Sie schwindet aber, wenn man ὁμοίως in dem Sinne von communiter nimmt: für alle sorgt er zumal, Niemand ist von der göttlichen Fürsorge ausgeschlossen (Grimm u. A.), oder in seiner strikteften Bedeutung: similiter nicht aequaliter; so Corn. a. L.: Deus non magis amat nec magis curat magnum, quam parvum, divitem quam pauperem, nobilem quam ignobilem, uti homines faciunt; sed aequalem (proportionaliter tamen secundum cujusque gradum, officium et meritum unde est gr. ὁμοίως ...) tam horum, quam istorum providentiam habet, ut omnibus per omnia de necessariis provideat; nihil enim subtrahitur a providentia Dei, quia illa res omnes, nulla excepta, quantumvis infima et vili, gubernat. . . .

Der hl. Thomas aber erklärt, wie man auch sagen könne, daß Gott Alles auf gleiche Weise liebe 1, p. q. 20 a. 3: Dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat. . . . Providentia Dei quam habet de rebus, est ex amore, quo amat res. Duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari: uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est vel magis vel minus intensus: et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus

bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri.

Da diese Ausführung des hl. Lehrers ebensogut von den übernatürlichen, wie von den natürlichen Gaben Gottes gilt, so wird durch sie auch die semipelagianische Ansicht des Kassian und Faustus widerlegt, welche aus dieser Stelle zu beweisen suchten, Gott gäbe Allen auf gleiche Weise Gnade, vermittelst des eigenen freien Willens brauche man sie nur anzunehmen, um heilig zu werden.

περὶ πάντων kann sowohl neutral: für Alles oder als Maskulinum: für Alle genommen werden.

Es fragt sich aber, wie die allgemeine Fürsorge Gottes Grund (*ὅτι*) sein kann dafür, daß Gott auch die Mächtigen nicht scheut im Gerichte. — Zunächst kann man nach dem Zusammenhang an die belohnende und strafende Fürsehung Gottes denken (Korn. a. Lap.) und dann erhält man den Sinn: Er scheut Niemanden, sondern weil er Aller Schöpfer ist, hält er gleiches Gericht über Alle; so daß die Gleichheit der Vorsehung nicht Grund der Unparteilichkeit Gottes ist, sondern nur die Schöpfung, und die daraus gefolgerte Gleichheit in der Behandlung Aller nur wieder positiv ausspricht, was die Unparteilichkeit vorher negativ gesagt hat. Weil er Alle geschaffen, behandelt er Alle gleich, d. h. ist nicht unparteilich. Aber diese Fassung von *προνοεῖ* scheint doch etwas zu eng. Nehmen wir nur das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung und denken dabei an die in der Vorsehung eingeschlossene Erhaltung und Führung des Menschen durch Gott, von der er ebenso absolut abhängt, um fortzubestehen und zu wirken und sein Ziel zu erreichen, als von der Schöpfung der Anfang seiner Existenz bedingt ist. In Anbetracht einer solchen Ohnmacht und Abhängigkeit von Gott, die nicht weniger dem Großen wie dem Kleinen wesentlich ist, braucht der Allmächtige Keines Person zu fürchten. Auch liegt im *προνοεῖν* der Begriff der Liebe; weil er Alle geschaffen hat und deßhalb liebt wie seine Kinder, kann er nicht von vorneherein ohne Rücksicht auf Verdienst und Mißverdienst den Einen dem Andern im Gerichte nachsetzen.

τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχ. ἐφίστ. ἔρευνα. Oben wurden schon die Gründe für ein so hartes Urtheil der Großen berührt: sie mißbrauchen Gottes größte Gaben, sie erheben sich gegen ihn in ihrer Würde als Stellvertreter Gottes. Dieser Mißbrauch ihrer Gewalt ist aber auch von dem größten Einfluß auf ganze Völker und Geschlechter in zeitlicher und

ewiger Beziehung; ihr Beispiel selbst, wie es einerseits, wenn es zur Erbauung gereicht, sehr segensreich ist, ist im gegentheiligen Falle von den übelsten Folgen begleitet. Zwar haben diese Wahrheiten allgemeine Geltung, so eindringlich aber wie hier das strenge Gericht der gottlosen Fürsten dargestellt wird, kommt es den Unterthanen nur in besonders schwierigen Verhältnissen zum Bewußtsein, wie wenn z. B. Tausende auf Befehl des Fürsten im Kriege ihr Gut und Blut, ihr Leben aufs Spiel setzen müssen und zwar aus Gewissenspflicht oder wenn grausame Verfolgungen von den Regenten über ihre eigenen Unterthanen wegen der Religion verhängt werden, in welch letzteren Verhältnissen sich der Verfasser unseres Buches befand.

V. 10. An euch also, ihr Machthaber, sind meine Worte gerichtet, auf daß ihr Weisheit lernet und nicht fehlet.

V. 11. Denn diejenigen, welche das Heilige heilig beobachtet haben, werden geheiligt werden und die sich darüber haben belehren lassen, werden Rechtfertigung finden.

τύραννοι (Vers 10) kann man entweder in seiner ursprünglichen Bedeutung = *κοίρανοι* nehmen (Vulg. reges) oder in dem spätern schlimmern Sinne von: Bedrücker, Tyrannen. Zieht man das unmittelbar Vorhergehende und die Veranlassung des Buches in Betracht, so könnte man geneigt sein, letztere vorzuziehen; da aber trotz der besonderen Veranlassung die Tendenz des Buches eine universalere ist, so wird man bei ersterer stehen bleiben müssen.

παραπέσητε wie 3, 13 (*κοίτην ἐν παραπτώματι*) fehlen, sündigen, und zwar in der Ausübung ihrer königlichen Gewalt; daraus folgt aber nicht, daß die *σοφία*, welche sie lernen sollen, in der engen Bedeutung von Herrscherklugheit verstanden werden müßte; dies verbietet schon das parallele folgende *τὰ ὅσια*, was jedenfalls auch religiöse Pflichten einschließt; sondern es ist in seiner allgemeinsten Bedeutung: „theoretische und praktische Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge" zu nehmen, wie dies auch die folgende nähere Zeichnung der Weisheit V. 18 ff. beweist; wer die Weisheit in diesem Sinne besitzt, wird natürlich auch nicht fehlen in der Ausübung der Herrschergewalt (*μάθητε σοφ. καὶ μὴ παραπέσ.*).

τὰ ὅσια kann nicht blos das Heilige im engsten, religiösen Sinne bedeuten, sondern es begreift in sich alle Tugend, wie im Vorhergehenden das synonyme *σοφία, ὀρθῶς, νόμος, βουλὴ τοῦ θεοῦ* V. 5. und im Folgenden das parallele *λόγοι*, welche Belehrung in jeglicher Tugend geben. Deßhalb übersetzt die Vulg. justa, nicht im Sinne der justitia

distributiva oder commutativa, sondern insofern die Gerechtigkeit der Inbegriff aller Tugend ist. S. zu 1, 1. Damit aber die Tugend vollkommen sei, müssen auch die näheren Umstände der Norm der Vernunft entsprechen; deßhalb sagt der Text φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσ. Um übrigens noch deutlicher einzusehen, daß der Verfasser das ὁσίως nicht blos der schönen Paronomasie halber hinzufügte, vernehmen wir, wie der hl. Thomas den Einfluß der Umstände auf die Tugend präcisirt, 1, 2. q. 7, a. 2: Circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur, omne autem quod ordinatur ad finem oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionatur fini secundum commensurationem quamdam, quae fit per debitas circumstantias, unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet; 2°. quia theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias ut infra (q. 18) patebit; 3°. quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis, ad quod requiritur quod sint voluntarii; actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum; et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum. q. 18 a. 3: In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur ei, in forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura et colore; et sic de aliis quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione; nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed additur aliquid ex his, quae adveniunt tamquam accidentia quaedam, et hujusmodi sunt circumstantiae debitae; unde si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

ὁσιωθήσονται kann wie das justificabuntur der Vulgata (vgl. Kaulen S. 187) dreierlei bezeichnen: 1) sie werden als gerecht erklärt, gerechtfertigt werden; 2) gerecht gemacht werden; 3) als gerecht behandelt werden. Dem parallelen εὑρήσουσι ἀπολογίαν im zweiten Halbvers würde am besten die erste Bedeutung entsprechen: sie werden für gerecht erklärt werden; aber es läßt sich doch nicht bestimmt sagen, daß der Verfasser einen synonymen Parallelismus intendirt hat; nehmen wir ὁσιωθ. in der zweiten oder dritten Bedeutung, so ist der zweite Halbvers die Folge des ersten und der Parallelismus ist ein synthetischer. Es ist dies aber um

so dringender geboten, als die hl. Schrift im göttlichen Gerichte keine Gerechterklärung kennt, ohne Gerechtmachen oder vorhandene Heiligkeit.

εὑρήσουσιν ἀπολογίαν übersetzt Grimm: Sie werden Entschuldigung finden. Es ist aber gar nicht abzusehen, wie Diejenigen, welche das Heilige heilig beobachtet und erkannt (διδαχθέντες) haben, einer Entschuldigung bedürfen sollen. Ganz richtig die Vulgata: invenient, quid respondeant. Nämlich die königliche Würde ist nicht an und für sich eine Sünde, für deren Besitz man durch Beobachtung der Gebote Gottes doch Entschuldigung finden könnte; sondern ihre Verantwortlichkeit ist groß (V. 4, 5, 6, 7, 8, 9); wenn sie nun bei ihrer Herrschaft die Weisheit geleitet hat, werden sie sich zu verantworten wissen, das strenge Gericht, das ihnen bevorsteht, bestehen.

διδαχθέντες αὐτά, welche gelernt haben = erkennen. Das Erkennen aber, welches nach biblischem Sprachgebrauche heilbringend ist (gerade so wie die Weisheit), ist nicht blos theoretisch, sondern praktisch. Es bezeichnet also διδαχθ. αὐτά (τὰ ὅσια): welche das Heilige mit richtiger Einsicht geliebt haben; und es enthält also dieser Vers 11 kein Hysteron proteron, insofern das Beobachten dem „Lernen" vorausgeht, sondern der zweite Halbvers drückt dasselbe wie der erste nicht tautologisch, sondern verstärkt aus. Und gerade diese Stelle kann uns so recht klar die eminent praktische Bedeutung des alttestamentlichen Wissens, Erkennens, Lernens ꝛc. beweisen.

V. 12. Verlanget also nach meinen Worten, sehnt euch darnach und ihr werdet Zucht erlangen.

V. 13. Strahlend und unverwelklich ist die Weisheit und leicht wird sie geschaut von denen, die sie lieben und gefunden von denen, die sie suchen.

Nachdem im Vorhergehenden von V. 24 an die Nothwendigkeit des Strebens nach Weisheit besonders für die Fürsten gezeigt worden ist, wird nun die Leichtigkeit der Erlernung derselben ausgeführt. Sie ist aber so leicht zu erwerben, weil sie dem Beschauer durch ihren Glanz in die Augen springt (V. 13), ja dem Suchenden entgegeneilt (V. 14 ff.).

Die in παιδευθήσεσθε liegende παιδεία ist wohl zum Theil synonym mit σοφία, kehrt aber doch das Praktische, das in Leben und That des Menschen übergegangene Moment der Weisheit mehr hervor.

ἀμάραντος unverwelklich soll hier nicht so sehr die Unvergänglichkeit sinnbilden; denn damit würde die Einheit des Bildes und Gedankens (Leichtigkeit der Erkenntniß) gestört, sondern die nie verblassende

Schönheit, Farbenpracht dieser himmlischen Blume, durch die sie wie durch ihren hellen Glanz (λαμπρά) die Augen auf sich zieht und ergötzt. Zwar liegt in μαραίνω seiner Etymologie nach (Wurzel μαρ in μαρα-σ-μός, Sanskr. und Zend mar, sterben, Lat. mor-i-or, mor-bus, Goth. maur-th-r Mord) eigentlich der Begriff des Vergehens, im Griechischen ist er aber in den des spezielleren des Verwelkens übergegangen, aber je nach Umständen tritt mehr das Nichtsein oder das Verblühtsein hervor; hier zeigt die Verbindung mit λαμπρά, der Folgesatz εὐχερῶς θεωρεῖται, daß das Verblühen durch ἀμαρ. negirt werden soll. Die Schönheit und unverwelkliche Farbenpracht der Blume überträgt der Verfasser aber auf die als Jungfrau gedachte (V. 14 ff.) Weisheit.

Wie es also dem Auge leicht, ja ergötzlich und Bedürfniß ist, nach dem Lichte und den hellen schönen Farben sich hinzuwenden, weil diese ihr natürliches Objekt sind, so ist es die Freude und das dringendste Bedürfniß des Geistes nach der Weisheit, dem ihm einzig naturgemäßen Gegenstande, sich hinzuwenden.

V. 14. Ja sie kommt zuvor denen, die nach ihr verlangen, und läßt sich erst von ihnen erkennen.

V. 15. Wer am frühen Morgen ihretwegen aufsteht, wird nicht Mühe haben, er wird sie finden an seiner Thüre sitzend.

Nicht blos läßt sich die Weisheit leicht finden, sondern sie kommt sogar dem Suchenden zuvor. Wenn wir hierin nicht eine rednerische Hyperbel annehmen wollen, wodurch die Leichtigkeit der Erkenntniß in ein recht helles Licht gestellt werden soll, so müssen wir uns die Weisheit als donum Spiritus Sancti, als Gnade Gottes denken. Denn wenn auch das Object der menschlichen Weisheit vor der Erkenntniß vorhanden ist und wie ein Licht bereit, überall einzustrahlen, wo es einen erkennenden Geist findet, so kann man doch im eigentlichen Sinne nur von Gottes Gnade und seiner Erleuchtung sagen, daß sie uns zuvorkommt. Es ist aber gerade die zuvorkommende Thätigkeit der Weisheit, die hier so nachdrücklich eingeschärft wird: φθάνει, προγνωσθῆναι. Und in der That ist dieses Zuvorkommen der Gnade so nothwendig, daß wir nicht einmal suchen und die Weisheit verlangen können, wenn Gott nicht dieses Verlangen in uns weckt durch die gratia praeveniens. In hoc est mirabile, quod Deus quaeri non potest, nisi prius inveniatur, quia nullus eum quaerit, nisi aliquo modo invenerit. Unde Bernardus de diligendo Deo: Nemo te Domine quaerere valet, nisi qui prius invenerit. Vis ergo inveniri ut quaeraris, vis quaeri ut inveniaris. Holkot.

Per Christum quaesisti nos non quaerentes te, quaesisti autem ut quaereremus te. S. Aug. Confess. l. II. c. 2.

οὐ κοπιάσει. Er braucht keine Mühe anzuwenden, um sie in der Ferne zu suchen, sobald er seine Thür am Morgen öffnet, findet er sie wartend, um eingelassen zu werden. Aber immerhin muß der Mensch thun was an ihm ist, frühe aufstehen (ὀρθρίζειν), vgl. hier V. 17: τοὺς ἀξίους ἀυτῆς . . . περιέρχ. ζητοῦσα. Non invenitur in terra suaviter viventium. Job 28.

V. 16. Denn das Nachdenken über sie ist vollendete Klugheit, und wer ihretwegen wacht, wird bald sorgenlos sein.

V. 17. Denn Diejenigen, welche ihrer würdig sind, die sucht sie auf, umhergehergehend und auf den Wegen zeigt sie sich ihnen freudig und mit aller Besorgtheit begegnet sie ihnen.

V. 16. φρονήσεως τελειότης übersetzt die Vulgata sensus consummatus = vollkommene Vernünftigkeit, Einsicht, und anderes kann es hier auch nicht genommen werden. φρόνησις wird, von unserer St. abgesehen, in unserm Buche theils synonym mit σοφία gebraucht, theils ist es die Bezeichnung für eine der vier moralischen Tugenden, der Klugheit. Ueber den Unterschied derselben von der Weisheit sagt der hl. Thomas 2, 2 q. 47 a. 2 ad 1^{m}: Sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere; in genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae: et hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philosophus in b. Ethic. quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad finem aliquem particularem puta ad victoriam, dicitur prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis: ita ille, qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est, quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter, est enim circa bonum humanum. Damit stimmt Schmid (und auch Grimm) überein, wenn er die Klugheit definirt: „Die verstandesmäßige Einsicht in die Verhältnisse des Lebens, die Berechnung und Nutzung der Umstände zum eigenen Vortheil." Aber wenn beide glauben, diese Bedeutung sei allein hier statthaft, so müssen wir dagegen Einsprache erheben. Denn dann kann V. 16 unmöglich Grund oder auch nur Erklärung des Vorhergehenden sein; denn welche logische Verbindung ist in dem Satze: „Der bloße Wunsch nach Weisheit führt ihren Besitz herbei, da

oder insofern das Nachdenken über die Weisheit, der Klugheit Vollendung ist"? Wir müssen offenbar für: „der Klugheit Vollendung" ein Wort haben, das die Weisheit selbst ist, was auch Grimm fühlte, indem er sagt: in diesem Nachdenken ist die Klugheit der Anfang der Weisheit und geht in letztere über; er substituirt also für Klugheit schließlich die Weisheit selbst. Viel einfacher ist der Zusammenhang, wenn wir φρόνησις im allgemeinsten Sinne der Vulgata nehmen: Einsicht; denn Weisheit selbst kann es für sich hier nicht wohl heißen, weil man nicht sagen kann: „Das Nachdenken über die Weisheit ist schon Vollendung der Weisheit." Aber τελειότης τῆς φρονήσεως ist Ausdruck für die Weisheit; denn dieselbe besteht in einer Vollkommenheit der Einsicht (vgl. Einl. § 2). Und wir bekommen nun den Sinn: die Weisheit kommt dem Suchenden zuvor; denn schon das Nachdenken über sie ist Weisheit, ein Streben, das auf das höchste Ziel gerichtet ist.

Das γάρ im Anfange des V. 16, welches durch das Gesagte vollkommen erklärt ist, hat Manchen so viele Schwierigkeit gemacht, daß sie den Vers entweder als Parenthese glaubten fassen zu müssen, oder ihn gar als Glossem bezeichneten. Die Vulgata hat für γάρ ergo, was wohl auch einen guten Sinn gibt, da man von zwei Sätzen, die in nothwendigem Abhängigkeitsverhältnisse zu einander stehen, ebensowohl den ersten durch den zweiten, wie umgekehrt den zweiten durch den ersten begründen kann, je nachdem der eine oder der andere dem Leser bekannter ist. Die Vulgata hat V. 15 für klarer gehalten, als V. 16, und das mit Recht, insofern das Bild anschaulicher ist, als das durch dasselbe Erläuterte; das Griechische aber erklärt den bildlichen Ausdruck durch den eigentlichen. Uebrigens haben auch nicht alle Handschriften der Vulgata ergo sondern einige auch enim.

Auch der zweite Halbvers steht in demselben Verhältnisse zum Vorhergehenden: Die Weisheit ist leicht zu finden; denn wer ihretwegen wacht, der ist schon sorgenlos wegen ihrer Erwerbung, da er sie ja schon hat (nach dem ersten Halbvers).

ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς περιέρχεται ζητοῦσα ist nicht Begründung des unmittelbar vorhergehenden Verses, sondern diesem koordinirt, gibt auch dieser Vers eine begründende Erklärung von der zuvorkommenden Liebe der Weisheit gegen ihre Liebhaber. Deßhalb bezeichnet ἀξίους diejenigen, welche sie verlangen, welche früh zu ihr wachen, über sie nachdenken, welche durch eine lautere Gesinnung den Geist der Weisheit zu sich herabziehen (vgl. 1, 1 ff.).

ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζ. entweder: auf allen Wegen, auf allen betretenen Straßen (τρίβοις) zeigt sie sich ihm, er braucht nicht weit zu gehen, oder: in seiner ganzen Lebensrichtung und Thätigkeit hat er sie vor Augen, und dem entsprechend: ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ αὐτοῖς entweder: sie begegnet ihnen mit aller Sorgfalt und Geschäftigkeit, oder sie steht vor seinem Geist in all seinem Sinnen und Denken.

Die Vulgata läßt sich auf die eine und die andere Weise verstehen, da in viis ebenso wie ἐν τρίβοις eigentlich und bildlich, und in omni providentia ebenso vom Menschen, als von der Weisheit gesagt werden kann. Vergleicht man aber Sprichw. 1, 20 f. σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται, ἐν δὲ πλατείαις παῤῥησίαν ἄγει· ἐπ' ἄκρων δὲ τειχέων κηρύσσεται, ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει, ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαῤῥοῦσα λέγει. und 8, 1, Ἀνὰ μέσον δὲ τῶν τρίβων ἕστηκε (σοφία), παρὰ γὰρ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει, ἐν δὲ εἰσόδοις ὑμνεῖται, so kann man nicht im Zweifel sein, daß nur die erste der beiden Fassungen die allein berechtigte ist. Wir haben zwischen beiden Stellen den vollkommensten Parallelismus rerum et verborum. Wie in den Sprichwörtern die Weisheit auf allen Wegen ihre Freunde einladend, d. h. zuvorkommend, aufsuchend, dargestellt wird, an den Thoren der Mächtigen Wache haltend, um eingelassen zu werden (παρεδρεύειν) so haben wir auch hier: φθάνει, πάρεδρον τῶν πυλῶν αὐτοῦ (und zwar sind es auch hier zunächst Machthaber, die zum Studium der Weisheit aufgefordert werden), περιέρχεται ζητοῦσα, ἐν ταῖς τρίβοις, ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ, ὑπαντᾷ. Es hat also sicher der Verfasser jene Stelle der Sprichwörter vor Augen gehabt, was uns noch wahrscheinlicher durch den Umstand wird, daß er, wie wir in der Einleitung (§. 1) sehen, wirklich salomonische Gedanken und Bilder gern und häufig gebraucht und aus diesem Grunde eben sein Buch Weisheit des Salomon nannte. Es wird demnach die Weisheit personifizirt: sie geht umher und sucht die auf, welche sie lieben. Es ist ja auch im Zusammenhange nicht so sehr von der Thätigkeit des Menschen als von der zuvorkommenden Liebe der Weisheit die Rede; die Leichtigkeit ihres Erwerbes soll ja dargethan werden.

V. 18. Denn Anfang derselben ist ein ganz aufrichtiges Verlangen nach Belehrung.

V. 19. Sorgfältiges Verlangen nach Belehrung aber ist Liebe, Liebe aber ist Beobachtung ihrer Gebote, Haltung aber der Gebote ist Sicherung der seligen Unsterblichkeit.

V. 20. Unsterblichkeit aber bringt uns Gott nah.

V. 21. Also führt das Verlangen nach Weisheit hinauf zur Herrschaft.

V. 22. Wenn ihr also an Thronen und Szeptern euch erfreut, Herrscher der Völker, schätzet die Weisheit, damit ihr in Ewigkeit regiert.

V. 23. Liebet das Licht der Weisheit Alle, die ihr die Völker beherrscht.

Durch γάρ am Anfange des 18. Verses wird natürlich nicht der erste Satz der nun folgenden Beweisführung, sondern das Resultat derselben: das Verlangen nach Weisheit führt zur Herrschaft (V. 21), als Grund für das Vorhergehende angegeben. Es kann aber auch dieser Satz offenbar nicht Grund für den Hauptgedanken des Vorhergehenden: die Weisheit wird leicht gefunden oder kommt entgegen, sein, sondern nur für die Nebenbestimmungen εὐμενῶς und ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ: in wohlwollender Gesinnung, mit gütiger Fürsorge d. h. in der Absicht, ihnen Wohlthaten zu spenden, kommt sie ihnen entgegen; daß ihre Gesinnung eine wohlwollende ist gegen die, welche sie verlangen, beweist der Umstand, daß solche zur ewigen Herrschaft gelangen. Diesen letzten Satz aber (V. 21), beweist der Verfasser durch einen Sorites, Kettenschluß, dessen Wesen darin besteht (wenigstens bei dem gewöhnlichen s. g. Aristotelischen, der regressiv schließt, wie wir ihn hier haben), daß er eine Reihe von Sätzen so miteinander verbindet, daß das Prädikat des ersten Subjekt des zweiten, das Prädikat des zweiten Subjekt des dritten u. s. w. wird, um im Schlußsatze das Subjekt des ersten mit dem Prädikat des letzten zu verbinden. Demgemäß müßte unser Sorites in seiner streng logischen Form eigentlich lauten:

Ἡ ἐπιθυμία σοφίας ἐστὶν ἀρχὴ σοφίας,
Ἡ δὲ ἀρχὴ σοφίας ἐστὶν ἐπιθυμία παιδείας,
Ἡ δὲ ἐπιθυμία παιδείας ἐστὶν ἀγάπη,
Ἡ δὲ ἀγάπη ἐστὶν τήρησις νόμων,
Ἡ δὲ τήρησις νόμων ἐστὶν βεβαίωσις ἀφθαρσίας
Ἡ δὲ ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ
Τὸ δὲ ἐγγὺς εἶναι θεοῦ ἐστι βασιλεία.

Ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

Um aber das Trockene der logischen Formel in einer so erhabenen poetischen Darstellung zu vermeiden, hat der Verfasser erstens selbstverständliche, leicht zu ergänzende Prämissen ausgelassen, nämlich die erste, die auch im Vorhergehenden dem Sinne nach enthalten ist, und die letzte, die er im Frühern schon wiederholt ausgesprochen hat (z. B. 5, 17); sodann hat er, um die Einförmigkeit zu mildern, bei der Wiederholung des Prä-

dikats als Subjekt des folgenden Satzes ein anderes synonymes Wort gebraucht statt ἐπιθυμία: φροντις statt τήρησις νόμων: προσοχὴ νόμων.

Wie das Gottnahesein als Wirkung mit der seligen Unsterblichkeit als Ursache durch ποιεῖ verbunden ist, so besteht auch in mehreren anderen der vorausgehenden Sätze nicht Identität der verbundenen Begriffe, sondern Abhängigkeitsverhältniß: die Liebe bewirkt die Beobachtung der Gebote (Probatio dilectionis exhibitio est operis. S. Greg. M.), die Beobachtung der Gebote bewirkt die Sicherheit des Heiles; hingegen wird das Verlangen nach Belehrung von der Liebe zur Weisheit erregt; durch Metonymie wird Ursache und Wirkung identifizirt. Wie kann aber die Nähe Gottes auch nur als Wirkung der Seligkeit aufgefaßt werden, da ja vielmehr der Besitz Gottes die Seligkeit ausmacht? — In der (ontologischen) Ordnung der Dinge ist Gott die Ursache der Seligkeit, in der Erkenntniß aber schließen wir aus der Nothwendigkeit unserer Seligkeit auf die Nothwendigkeit des Besitzes Gottes, durch den allein unser Verlangen gestillt werden kann; hier handelt es sich um die Erkenntniß.

In ἀρχὴ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδ. ἐπιθυμία kann man zweifelhaft sein, ob man ἀληθ. zu ἀρχή: wahrste, solideste Grundlage oder zu ἐπιθυμία: ein ganz aufrichtiges Verlangen, beziehen soll; ebenso ob man ἀρχή im Sinne von Anfang oder von Prinzip, Grundlage nehmen soll; jenes Verlangen ist ebenso Anfang wie Grundlage der Weisheit; eben deßhalb wird es am Besten sein, beides unter ἀρχή zu verstehen, da sich ja beide Begriffe nicht ausschließen, sondern das Prinzip immer wenigstens der Natur nach früher da ist, als seine Folge, und deßhalb immer in gewissem Sinne Anfang desselben genannt werden kann.

V. 22. εἰ οὖν ἥδεσθε ἐπὶ θρόνοις. Wenn ihr also durch den Besitz von Thron und Szepter Wohlgefallen an denselben, Freude an dem Herrschen gefunden habt, so strebt nach der allein wahren Herrschaft im Himmel, die durch Liebe zur Weisheit erlangt wird. Sehr schön sagt der hl. Gregorius hom. 15 in Evang.: Si ergo fratres carissimi vere esse divites cupitis, veras divitias amate, si culmen veri honoris quaeritis, ad coeleste regnum tendite, si gloriam dignitatum diligitis, in illa superna angelorum curia adscribi, festinate. Worin das Herrschen im Himmel bestehe, wurde bereits oben zu 5, 17 u. 3, 8 erklärt.

V. 23. Diligite lumen sapientiae omnes qui praeestis populis hat die Vulgata, ohne daß etwas Entsprechendes im Griechischen stände. Was sich über die Echtheit des Halbverses sagen läßt, s. zu 6, 1. Reusch hält es für eine nochmalige Uebersetzung des Griechischen.

V. 24. Was aber die Weisheit ist, und wie sie geworden ist, will ich verkünden und euch ihre Geheimnisse nicht verbergen, sondern vom Anfange ihres Ursprunges erforschen und ins Licht setzen die Erkenntniß derselben und nicht umgehen die Wahrheit,

V. 25. Noch fürwahr mit dem sich verzehrenden Neide Gesellschaft machen, weil der mit der Weisheit keine Gemeinschaft hat.

τί δέ ἐστιν σοφία. Was sie ist, ihr Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστί*). Deßhalb haben wir aber in einer so poetischen Darstellung, wie sie in unserm Buche vorherrscht, keine strenge Definition ihres Wesens zu erwarten, sondern wir lernen dasselbe mehr durch Beschreibungen ihrer Eigenschaften, Wirkungen u. s. w. kennen.

πῶς ἐγένετο könnte heißen: wie sie mir zu Theil wurde, welche Fassung man wegen des Folgenden (KK. 7 u. 8) vorziehen möchte. Vergleicht man aber Sprichw. 8, 23, 24 (*Κύριος ἔκτισέ με . . . ἐθεμελίωσέ με . . . γεννᾷ*) und bedenkt den innigen Zusammenhang der „Weisheit Salomons" mit den Sprichwörtern, so wird man kein Bedenken tragen, auch hier der Weisheit einen Ursprung beigelegt zu finden, zumal die Ergänzung von *ἐμοί* zu *πῶς ἐγένετο* hart ist. Dazu kommt, daß der Verfasser mit dem stärksten Nachdrucke das Geheimnißvolle der Weisheit betont, und also wohl Job, 28, 20 ff. vor Augen gehabt hat: Unde ergo sapientia venit et quis est locus intelligentiae? Abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque coeli latet. Perditio et mors dixerunt: Auribus nostris audivimus famam ejus. Deus intelligit viam ejus, et ipse novit locum illius. Ipse enim fines mundi intuetur. . . . quando ponebat pluviis legem: tunc vidit illam et enarravit et praeparavit et investigavit; wie es auch kaum zufällig geschehen könnte, daß Salomon in den Sprichwörtern 8, 19—30 so auffallend mit der Stelle bei Job zusammentraf. Bei Job 28, 15—27, aber ist auch von einem Ursprunge, einer Zubereitung der Weisheit die Rede.

Dieser geheimnißvollen Dunkelheit der Weisheit gegenüber (*μυστήρια, ἐξιχνιάσω*) erklärt nun der Verfasser seine Bereitwilligkeit, sie zu offenbaren mit Ausdrücken (*ἀπαγγελῶ, οὐκ ἀποκρύψω, θήσω εἰς ἐμφανές, οὐ μὴ παροδεύσω ἀλήθειαν, οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω*), deren Häufung und Emphase zweck- und sinnlos wäre, wenn darin sich nicht ein Gegensatz, eine Polemik gegen die Eingeweihten der heidnischen Mysterien ausspräche, die ihre esoterische Weisheit aus unedlen Motiven der Menge vorenthielten. Aehnlich spricht sich auch Philo aus (II, p. 260), freilich im grellen Widerspruche mit sich selbst, da er die höhere durch

Gottschauen erlangte Weisheit den profanen Blicken entzogen und den Eingeweihten (Weisen) reservirt wissen will. De Cherub. 116, 147, Gigant. 291, 270, Leg. alleg. 79. S. Zeller III, 2, S. 364.

Wenn also hier von einem Ursprunge der Weisheit die Rede ist, so entsteht die doppelte Frage: 1) wie kann von einem Entstehen der Weisheit im objektiven Sinne d. h. der intelligibilen Objekte der Weisheit gesprochen werden, und 2) wo spricht denn der Verfasser überhaupt im Folgenden davon? Darauf ist zu erwidern: Die Weisheit, objektiv verstanden, wird hauptsächlich im dreifachen Sinne genommen 1) die hypostatische Weisheit; 2) der Inbegriff aller Wahrheit bis hinauf zu den höchsten und letzten Gründen derselben; 3) die Weisheit Gottes, insofern sie in der Ordnung der Welt sich abspiegelt (von der Entstehung der sapientia essentialis in sich betrachtet, kann natürlich keine Rede sein, da sie ebenso ungeworden wie Gott ist). Die Weisheit im letzteren Sinne entsteht mit der Erschaffung der Welt, beziehungsweise mit der Disposition ihrer Theile; von der Entstehung dieser Weisheit spricht unser Buch also überall da, wo es die Erschaffung der Welt erwähnt, und die Weisheit Gottes in der Welt und den menschlichen Ereignissen nachweist. Denn wir müssen nach der Anlage des Buches nicht streng geschiedene Abtheilungen, die erste vom Wesen, die zweite vom Werden der Weisheit erwarten, sondern Beides geht in einander über.

Auch der hypostatischen Weisheit kommt zwar kein Werden durch eine Ursache aber doch eine γένεσις durch ein zeugendes Prinzip zu. Die Art dieser γένεσις wird aber, insofern wir dieselbe durch analoge Begriffe einigermaßen fassen können, 7, 25, 26, erklärt; denn durch eine gewisse Abbildung (ἀπαύγασμα, εἴσοπτρον, εἰκών) suchen die Theologen die Erzeugung des Sohnes durch den Vater dem Verstande zugänglich zu machen.

Aber auch das Reich der Wahrheit hat seinen Ursprung in Gott; die göttliche Wesenheit ist die causa exemplaris radicalis der intelligibilen Wesenheiten und der daraus sich ergebenden Wahrheiten, die göttliche Vernunft die causa exemplaris formalis derselben. Vernehmen wir darüber den hl. Thomas 1, p. q. 15 a. 2: Deus essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis [possibilibus]. Una quaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquan-

tum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Diese Art des Ursprungs der intelligibilen Welt als eines Abbildes des göttlichen Seins, wird aber an derselben Stelle (7, 25. 26), wenn auch nicht weitläufig ausgeführt, so doch bestimmt ausgesprochen. Dem steht nicht entgegen, daß wir schon die Zeugung des Sohnes darin angedeutet fanden; denn durch denselben Akt des Geistes, durch den Gott seine Wesenheit denkt, wird sowohl die hypostatische Weisheit erzeugt, als die intelligibile Welt (Weisheit im objektiven Sinne) gegründet, und selbst die Ordnung dieser Welt ist sie etwas anderes, als wieder ein Abglanz der göttlichen Wesenheit? Vgl. S. Thom. 1 p. q. 34 a. 3; q. 37 a. 2.

Wenn nun noch Jemand einwenden wollte, diese kurze Andeutung (in 2 Versen) entspreche der vielverheißenden Ankündigung: *πῶς ἐγ. ἀπαγγελῶ κλ.* nicht, so ist zu bedenken, daß unter der Erklärung des Ursprungs der Weisheit, vorzüglich der Nachweis ihrer Abhängigkeit von Gott gemeint ist; wie ja auch bei Job und in den Sprichw., wo der Ursprung der Weisheit so sehr in den Vordergrund tritt, kaum etwas mehr, als ihr Ausgang von Gott erläutert wird. Dieses Verhältniß zu Gott setzt aber unser Buch doch sicher in ein helles Licht.

ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως verstehen mit Rücksicht auf das Folgende Manche von der Geburt Salomons, Andere von dem Entstehen der Weisheit, noch Andere von dem Anfange des Werdens überhaupt, vom Anfange der Welt. Erstere Meinung fällt aber mit der anderen, daß bei *πῶς ἐγένετο* (V. 24) *μοί* zu ergänzen sei; und nach dem Gesagten schließen sich die beiden anderen Erklärungen nicht aus; es ist die Rede von der Entstehung der Weisheit; theilweise fällt dieselbe aber zusammen mit dem Entstehen der Welt.

τὴν γνῶσιν αὐτῆς parallel dem *ἀλήθειαν* objektiv zu nehmen, scheint mit dem Wortlaute nicht recht vereinbar, da *γνῶσις* doch rein subjektiv ist und überdies einen Genit. object. *αὐτῆς* bei sich hat; wenn er aber die Kenntniß der Weisheit ins Licht setzt, so enthüllt er ja damit auch die Weisheit selbst, wie er versprochen und es paßt somit die subjektive Fassung recht wohl in den Zusammenhang.

οὐ μὴ παροδεύσω — οὔτε μήν ... συνοδεύσω: Wortspiel. Die allgemein rezipirte Lesart *οὔτε μήν* ist nicht zu verändern in *οὔτε μή*, weil *οὐ μήν* keinen Konjunktiv regiere (Grimm). Denn erstens ist nicht gewiß, daß *συνοδεύσω* Konj. ist; eher könnte man es als Indik. Futur. nehmen, als man willkürlich einen Text ändert; zweitens ergänzt sich leicht das

μή aus dem vorhergehenden οὐ μή, was wegen des Mißklanges μὴ μήν nicht wiederholt wurde.

φθόνῳ τετηκότι. Eine schöne poetische Erläuterung des τήκεσθαι am Neide gibt Ovid, Metamorph. II, 775 sqq.

ὅτι οὗτος οὐ κοιν. σοφίᾳ, weil dieser, entweder: der Neid, oder: weil ein Solcher, was man aus φθόνος zu ergänzen hat (Vulg. talis homo), keine Gemeinschaft mit der Weisheit hat. Der Sinn bleibt natürlich derselbe. Die Unvereinbarkeit der Weisheit mit dem Neide leuchtet ein; denn als Gerechtigkeit, Inbegriff aller Tugenden, schließt sie jedes Laster aus, als Gabe Gottes theilt sie sich nur reinen, von jeder Leidenschaft gereinigten Herzen mit (vgl. 1. Kap.); aber auch ihre innerste Natur steht in stärkstem Kontrast zum Wesen des vorenthaltenden Neides. Kleinlicher Neid ist nur da, wo Beschränktheit herrscht, anders die Weisheit; jedes Sein, wenn es seine naturgemäße Vollkommenheit erlangt hat, sucht sich auszubreiten, seine überfließende Vollkommenheit mitzutheilen: bonum est diffusivum sui. Die Weisheit ist aber die Vollendung des Wissens, die um so weniger mit der Mittheilung zurückzuhalten braucht, als sie dadurch nicht in sich vermindert wird. Sie gehört zu jenen höchsten Gütern des Menschen, die nicht, wie die sinnlichen, nur Wenigen zu Theil werden können, sondern Alle gleichmäßig beglücken können. Sie ist ein Licht, das ohne Beeinträchtigung des Einzelnen Allen leuchten kann, an dem ohne eigenen Verlust unzählige Lichter angezündet werden können. Es zeigt auch die Erfahrung, daß, einige Sonderlinge abgerechnet, ein jeder Mensch gern sein Wissen mittheilt, ja seinen Besitz kaum für beglückend hält, wenn nicht Andere darum wissen. Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter. Wie Eltern in ihren Kindern ihr leibliches Sein im Abbilde mit Wohlgefallen betrachten, so freut sich ein jeder Lehrer an seinen Schülern, an denen er sein geistiges Sein gleichsam wieder erblickt.

V. 26. Aber eine große Anzahl von Weisen, das ist Heil der Welt und ein verständiger König Festigung des Volkes.

V. 27. Laßt euch also belehren durch meine Worte und es wird euch Nutzen bringen.

Der V. 26 schließt sich erklärend und begründend an συνοδεύσω, παροδ. u. s. w. an; ein Grund, warum man die Geheimnisse der Weisheit nicht wie die Heiden verbergen, sondern Allen, der Verfasser speziell seinen Lesern, den Herrschern, offenbaren soll, ist der, daß, je mehr Weise es gibt, desto besser es um die Welt bestellt ist, und je verständiger

die Könige, desto wohler es den Völkern ist. Es wird aber dieser Gedanke nicht mit *γάρ*, sondern mit *δέ* eingeleitet, weil er den Gegensatz zu dem Benehmen des Neides enthält, welcher mit der Weisheit nichts zu thun hat.

Die Weisen sind aber Heil der Welt durch Belehrung und durch Beispiel und, wenn sie in Würden stehen, auch durch geschickte Leitung der Untergebenen, wozu die Weisheit die nothwendigste Bedingung ist. Berühmt geworden sind die Worte Plato's de rep. V, p. 473, die die Wahrheit unserer Stelle bestätigen können: *Ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δύνασται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς ... οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ... ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οἰδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει.*

Siebentes Kapitel.

Nicht von Natur sondern durch Gebet erhielt Salomon die Weisheit. Mit ihr kamen alle Schätze und alle Wissenschaften; Eigenschaften des Weisheitsgeistes, Wesen und Wirkungen der Weisheit.

V. 1. Denn auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich Allen, und ein Abkömmling des erdentstammenden Erstgebildeten.

V. 2. Und in dem Schoße der Mutter wurde ich gebildet Fleisch in zehnmonatlicher Frist, geronnen im Blute aus Mannes Samen, indem auch die Lust beim Beischlaf nicht fehlte.

V. 3. Auch ich athmete geboren die gemeinsame Luft und fiel auf die Erde, die von allen dasselbe erleidet, herab, indem gleich wie bei Allen mein erster Laut Weinen war.

V. 4. In Windeln wurde ich aufgezogen und in Sorgen.

V. 5. Denn kein König hat je einen andern Ursprung seiner Geburt gehabt.

V. 6. Einer aber ist aller Eingang ins Leben und gleicher Ausgang.

Bevor der Verfasser das Wesen der Weisheit näher zeichnet, beschreibt er, wie er (Salomon) dieselbe erlangt habe. Nicht angeboren, nicht von Natur aus kommt sie ihm zu, sondern er hat denselben geringen Ursprung, wie alle Menschen, und nur durch Gebet hat er sie vom Herrn empfangen.

Εἰμὶ μὲν κἀγώ. Dem *μέν* entspricht kein *δέ* im Folgenden; man muß es also entweder als Versicherungspartikel nehmen (vgl. Buttmann Gr. Gramm. §. 149, 13), oder eine anakoluthische Konstruktion annehmen;

dem Sinne nach ist der mit δέ einzuleitende Gegensatz in V. 7 enthalten: Auch ich bin zwar ein sterblicher Mensch, bin aber durch Gebet zur Weisheit gekommen.

Als ἀπόγονος γηγενοῦς ist auch er ein γηγενής und folglich von sehr geringer Herkunft.

ἐγλύφην σάρξ, ich wurde zum Fleisch, zum Körper gebildet; dieser Ausdruck sowie παγεὶς ἐν αἵματι was nicht vom Fleisch, sondern von Salomon selbst gesagt wird, beweist so recht sonnenklar, daß sich Salomon nicht als präexistirenden Geist gedacht, sondern daß der Körper ein substantieller Theil seines Wesens ist, daß der Leib mit zu seinem Ich gehört; ein Geist könnte nur sagen: ich bekam Fleisch, nicht aber: ich wurde Fleisch. Das Fleisch bezeichnet synekdochisch natürlich den ganzen Körper oder den ganzen Menschen wie häufig in der hl. Schrift (vgl. Et verbum caro factum est) aber mit der Nebenbedeutung der Schwäche und Niedrigkeit (Omnis homo caro); so auch hier, aber noch mit der besondern Beziehung auf das Gerinnen aus Blut; das Fleisch wird bildlich als geronnenes Blut dargestellt, nicht zwar grammatisch (σάρξ-παγείς), aber logisch.

δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ. Die Zeit der Schwangerschaft wird auf 10 Monate festgesetzt, indem entweder Mondmonate zu verstehen sind, die den Juden, zu denen der Sprechende, Salomon, gehört, eigen waren, oder aus den sehr schwankenden Zahlen, die sich bei Vergleichung der einzelnen Fälle herausstellen, ist die runde Zahl 10 herausgegriffen oder dieselbe ist gewählt mit Bezug auf das Zusammentreffen der Geburt mit der Zeit der 10. Katamenien nach der Empfängniß. Uebrigens ist diese Zeitangabe im Alterthume sehr gewöhnlich und nach Ovid (Fast. I, 33) soll Romulus gerade aus diesem Grunde das Jahr auf 10 Monate festgesetzt haben; auch in der neuern medizinischen Literatur kennt man, wie mir ein Arzt sagte, keine andere Zeitbestimmung der Schwangerschaft, als 10 Monate.

παγεὶς ἐν αἵματι. Um die hier vorgetragene Bildung des Embryo aus dem Blute der Mutter gegenüber der feststehenden Thatsache von der Entwickelung desselben aus dem Ei zu vertheidigen, beruft sich Schmid auf Carus, der eine Urform des Blutes annimmt, und die Substanz des menschlichen Eies in einen flüssigen oder weichgeronnenen animalischen Urstoff setzt, dessen Bildung in einer in der Eiflüssigkeit erfolgenden Gerinnung sich vollziehe. Diese farblose Urbildungsflüssigkeit sei das Blut, aus dem unser Verfasser den Embryo entstehen lasse. Aber es leuchtet ein, daß jene farblose Ursubstanz kein Blut genannt werden kann. Leichter

macht sich die Sache Calmet: Quis jubet sacros auctores ex physicorum principiis loqui? Communes illi aetatis suae opiniones sequuntur. Damit könnten wir vielleicht einverstanden sein, wenn der Verfasser blos in seiner Person redete. Er läßt aber den größten Weisen reden, der sich gerade auch durch physikalische Kenntnisse von Gott belehrt auszeichnete, und von dem der Verfasser selbst solche Kenntnisse rühmt. Wenn er aber diesen Weisen reden und physikalische Theorien vortragen läßt, kann man kaum annehmen, daß er sich den falschen Ansichten seiner Zeit anschließe. Damit soll nicht gesagt sein, daß unser Verfasser die ganze Weisheit Salomon's auch gekannt und besessen habe, aber es scheint mit seinem inspirirten Charakter unverträglich, bei Darlegung seiner Weisheit denselben einen positiven Irrthum sagen lassen zu können. In unserm Falle gehört jene naturwissenschaftliche Kenntniß nicht zum materialen Theile des inspirirten Buches, sondern, weil mit dem Zwecke desselben auf's Engste verbunden, zum formalen, welcher eigenstes Werk des hl. Geistes ist. Vgl. Franzelin, De div. Trad. et Script. p. 296 sqq.

Es liegt aber auch nicht der mindeste Irrthum, beziehungsweise der mindeste Gegensatz zu den neueren Forschungen über die Zeugung vor, da gewiß Niemand leugnen kann, daß aus dem Blute, als dem allernährenden Bildungsstoffe auch der Embryo gebildet werde. Ob unser Verfasser oder ob Salomon das menschliche Ei gekannt oder nicht, thut gar Nichts zur Sache: sie haben es jedenfalls nicht geleugnet. Es kann nur die Frage entstehen, ob speziell aus dem Menstrualblute die Bildung erfolge und ob unser Verfasser dieses unter αἵματος verstanden habe. Weder Ersteres noch Letzteres kann mit Sicherheit bejaht oder verneint werden; also kann von einem sicheren Widerspruch zwischen Physiologie und dem übernatürlichen Wissen Salomons nicht die Rede sein.

Vergleicht man unsere Stelle mit ähnlichen Darstellungen der Alten, so scheint es allerdings, daß das Menstrualblut gemeint sei, das nach Aristoteles (Gener. anim. II, 4) unter dem Einflusse des Samens ebenso gerinne, wie die Milch unter dem Einflusse des Labs. Auf jenes auch sonst vorkommende Bild scheint unser Verfasser Rücksicht zu nehmen, wenn er das Wort πήγνυσθαι, gerinnen gebraucht. Aber gerade dies zeigt auch, daß wir hier keine streng physiologische Erklärung, sondern eine bildliche Darstellung dieses unbegreiflichen Prozesses vor uns haben. Man ist zwar gewohnt, den Alten einen enormen Grad von Naivetät zuzumuthen, aber daß sie den menschlichen Körper für wirklich geronnenes Blut, für einen Blutkuchen gehalten hätten, das wird ihnen doch wohl Niemand aufbürden wollen.

Daß nun aber gerade das Menstrualblut zur Bildung des Embryo, wie auch immer, verwendet werde, dürfte doch aus dem Ausbleiben der Katamenien nach der Empfängniß über allen Zweifel erhaben sein; und gerade daraus haben auch die Alten jene ihre Ansicht über die Embryonalbildung abgeleitet. Was aber die neuere Wissenschaft hierin weiter gefunden hat, ist nicht nur nicht geeignet, jene Ansicht zu erschüttern, sondern im Gegentheil zu bestärken. Denn nach ihr entsteht der Menstrualfluß durch Zerreißen der Gefäße in der Schleimhaut des Uterus; dieselbe Schleimhaut ist es aber auch, aus deren Blutgefäßen das Chorion des Eies die Flüssigkeit aussaugt. In der Placenta umwuchert die Schleimhaut mit ihren Blutgefäßen die Zotten der Eihülle und aus ihnen wird durch Endosmose und Exosmose zwischen den eng aneinanderliegenden Kapillarröhrchen der Uterus-Schleimhaut und den letzten Verzweigungen der Nabelgefäße des Embryo der Stoff für die Bildung des letzten gewonnen. Vgl. Giebel, Der Mensch, S. 324, 340 f.

Es soll nicht behauptet werden, daß diese anatomischen und physiologischen Verhältnisse unserm Verfasser oder auch Salomon bekannt waren; aber das kann aus dem Gesagten mit Sicherheit abgeleitet werden, daß an unserer Stelle Nichts enthalten ist, was gegen die Wissenschaft verstößt.

Wenn Grimm behauptet: „Im Gegensatz zu der hier ausgesprochenen sehr bestimmten Ansicht von der Entstehung und Bildung des Fötus wird Kohel. 11, 5, 2 Maccab. 7, 22 die Sache als ein Geheimniß und Ps. 139, 13, 15 als ein Wunder dargestellt," so wird er durch die einfache Thatsache widerlegt, daß alle Physiologen, nachdem sie mehr als unser Verfasser und Bestimmteres über die materiellen Bedingungen der Zeugung vorgetragen, gestehen, daß der eigentliche Vorgang unergründet, ein Geheimniß sei. Der Verfasser eines längeren Aufsatzes über diesen Gegenstand im „Archiv für Anthropologie" Jahrg. 1871 erklärt gleich im Anfange, daß auch er nicht tiefer in dies Geheimniß eingedrungen sei, als die nach Hunderten zählenden früheren Hypothesen und daß auch immer der Vorgang in sich verschlossen bleiben werde. Giebel sagt a. a. O. S. 389: „Die spezifischen Eigenthümlichkeiten des Materials, die Kräfte und Prozesse, die Gestaltung und Thätigkeit beginnen mit unsichtbaren Anfängen, welche unserm Einflusse ganz entzogen sind, und darum durch kein Experiment, keinen Versuch erforscht werden können."

καὶ ἡδονῆς ἵπνῳ συνελθούσης, kann nicht von ἐκ abhängen, da es lächerlich ist, die Lust als „Prinzip der Zeugung" zu fassen oder den Verfasser sie als solches auffassen zu lassen (Grimm), noch viel weniger ist die ἡδονή als geistiges Prinzip in der Befruchtung gedacht (Gaab)

oder werden überhaupt vom Verfasser drei Bedingungen unterschieden: *σπέρμα ἀνδ.*, *ἡδονή* und *ὕπνος* (Bauermeister), sondern *ἡδονῆς ὕπν. συνελθ.* muß als Genit. absol. gefaßt werden und *καί* im Sinne von: auch: indem auch die gewöhnliche Lust nicht fehlte. Dieses gibt allein einen vernünftigen Sinn und paßt allein in den Zusammenhang. Alle demüthigenden Umstände der Geburt der Menschen haben auch die meinige umgeben, auch jene thierische, den Sinn des Menschen trübende und aufregende Wohllust nicht ausgenommen. *ὕπνος* euphemistisch für coitus = *κοίτη* (3, 13).

κοινός bei *ἀήρ* sehr häufig Epitheton ornans, hier significans, parallel dem *ὁμοιοπαθῆ* und *ὁμοίαν*: ich habe keine besondere Luft geathmet, sondern die Allen gemeinsame.

ὁμοιοπαθῆ γῆν erklärt die Vulg. similiter factam terram, die Erde, welche gleichen Wesens mit dem Menschen ist; die Arab. Uebers. und A.: die Allen gleiche Leiden bringt; Lorinus u. A.: die von Allen dasselbe erleidet. Dies scheint am besten in den Zusammenhang zu passen: von allen Kindern, auch denen der Fürsten, erleidet sie dasselbe, nämlich daß dieselben auf sie fallen. Das Fallen auf die Erde soll die äußerste Hülflosigkeit bezeichnen, in der sich der Neugeborne aus sich selbst befindet.

πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων. Auch war wie bei allen Kindern mein erster Laut Weinen, als Ausdruck des gegenwärtigen Elendes und als Vorbedeutung eines elenden Lebens.

Der Akkusativ *πρώτην φωνήν* ist abhängig von *κλαίων* ebenso wie *ἴσα* (wenn man nicht lieber letzteres als Adverb, wie es häufig vorkommt, nehmen will) nach der Analogie von *κινδυνεύειν τοῦτον τὸν κίνδυνον, μαχὴν μεγάλην μάχεσθαι* u. s. w. und würde regelrecht heißen: *πρῶτον κλαυσμὸν τὸν ὁμ. κλαίων*, aber *φωνή* ist eben hier dem Sinne nach Wehelaut, Weinen. Es ist also durchaus kein *ἧκα* (Complut.) statt *ἴσα* zu emendiren.

ἐν σπαργάνοις ἀνετρ. καὶ ἐν φροντίσιν. Nichts kann die Hilflosigkeit und den demüthigend niedrigen Zustand des Kindes besser zeichnen, als der Hinweis auf die Windeln und die unendlichen Sorgen (Vulg. in curis magnis), welche die Mutter um dasselbe hat.

γενέσεως ἀρχήν, eine Häufung der Begriffe; sowohl *γένεσιν* als *ἀρχήν* allein würden hingereicht haben, durch *γενέσεως* wird die *ἀρχή* näher erklärt, Genit. explicativus.

ἔξοδός τε ἴση, wie, da ja auch der Ausgang Aller derselbe ist; das gleiche Ende Aller gehört nur insofern in den Zusammenhang,

in welchem nur von dem demüthigenden Beginn des Lebens die Rede ist, als der gleiche Tod begründet, warum auch bei Königen kein anderer Anfang vorauszusetzen ist.

Einen schönen Kommentar zu dieser Stelle bietet Theodorot orat. 9. de provid.: *Ἄερα μέσον ἐξέχεε (ὁ Θεὸς) κοινόν τινα καὶ τοῦτον πλοῦτον πᾶσιν ὁμοίως προτεθεικώς. οὔτε γὰρ σπῶσιν αὐτὸν πλέον τῶν πενέτων οἱ πλούσιοι, ἀλλὰ τὴν ἴσην μοῖραν κάνταῦθα ἡ πενία λαμβάνει . . . βλέπε δὲ καὶ τὰ τικτόμενα ὁμοίως γυμνὰ προιόντα. οὐ γὰρ τύ τοῦ πλουσίου βρέφος ἁλουργίδα περιβέβληται, τὸ δὲ τοῦ πένητος ῥάκια περίκειται, ἀλλὰ ἀμφὼ γυμνὰ προέρχεται, τοῦ δημιουργοῦ κηρύσσοντος τὴν ἰσότητα. ὁμοίως σπᾷ τὸν ἀέρα, ὁμοίως ἕλκει τὴν θηλήν. οὐχ ἑτέρῳ γάλακτι τὸ τοῦ πένητος τρέφεται, ἕτερον δὲ τῷ τοῦ πλουσίου προσφέρεται, ἀλλ' ἴσης καὶ τοῦτο κἀκεῖνο καὶ τῆς αὐτῆς ἀπολαύει τροφῆς. Οὐ μόνον δὲ τὴν εἰς τὸν βίον εἴσοδον μίαν, ἀλλα καὶ τὴν ἔξοδον ἴσην ἔχομεν· εἷς γὰρ ἡμᾶς ὑποδέχεται θάνατος.*

V. 7. Deßhalb betete ich und Einsicht wurde mir verliehen; ich rief an und es kam mir der Geist der Weisheit.

Weil er nicht von Natur aus weise war, sondern den Allen gemeinsamen kläglichen Ursprung hatte, und weil er doch als Herrscher mehr Weisheit bedurfte, als den Menschen gemein ist, deßhalb betete er, um sie von Gott zu erlangen.

φρόνησις hier nicht ganz dasselbe wie *σοφία*, sonst würde rein tautologisch der Vers 7,b dasselbe sagen wie 7,a, vielmehr drückt es ganz allgemein Einsicht, Verständniß aus, Vulgata: sensus, gerade wie 6, 16. Bestimmter wird die Einsicht gefaßt in 7,b als *πνεῦμα σοφίας*, was deßhalb subjektiv genommen werden muß, nicht: der göttliche Geist der Weisheit, sondern: die Zuständlichkeit meines Geistes, durch die er gleichsam nichts Anderes ist und denkt als Weisheit; auch das *ἦλθε μοί* bei *πνεῦμα σοφίας* verlangt diese subjektive Fassung; denn man kann wohl sagen: es kommt mir Verstand und Einsicht (subjekt.), von dem von uns verschiedenen Geiste muß man aber sagen: er kommt zu mir, über mich.

V. 8. Ich zog sie vor Sceptern und Thronen, und Reichthum erachtete ich für Nichts im Vergleich mit ihr.

V. 9. Nicht hielt ich ihr gleich unschätzbaren Edelstein; denn alles Gold ist vor ihr wenig Sand und wie Koth wird erachtet werden Silber ihr gegenüber.

V. 10. Ueber Gesundheit und Wohlgestalt liebte ich sie und zog es vor, sie statt des Lichtes zu haben, denn nicht erlischt der Glanz von ihr.

Wie der Verfasser den König Salomon redend einführt, so läßt er ihn auch die Weisheit hier erlangen und beurtheilen, wie jener weise König nach 3. Kön. 3, 6 ff. sie erhielt und schätzte. Vgl. auch Spr. 3, 14 f. u. o. (S. Einl. §. 1) und Job 28, 12—28. Und zwar hielt er sie 1) höher als die äußeren Glücksgüter: Herrschaft (V. 8), Reichthum (V. 9), aber auch 2) höher als die inneren Vorzüge des Leibes: Gesundheit, Schönheit und selbst das Licht der Sonne (V. 10). Mit Recht aber werden alle diese Güter der Weisheit nachgesetzt; denn die ersteren sind dem Menschen nicht innewohnend, wie die Weisheit, sondern ihm äußerlich, ihre Erlangung und Besitz hängt von den Launen des Schicksals ab, während die Weisheit eigenstens Eigenthum des menschlichen Geistes wird. Sie ist vorzüglicher als leibliche Vorzüge, denn sie ist die höchste Vollkommenheit der edelsten Fähigkeiten unseres Geistes; aus demselben Grunde ist sie selbst dem Sonnenlichte vorzuziehen, das uns nur in den Stand setzt, sinnliche Fähigkeiten unserer Seele zu bethätigen. Die Weisheit, objektiv genommen, ist ein ewiges nie untergehendes Licht, hier als lumen rationis, fidei et gratiae, in Ewigkeit als lumen gloriae.

προειλόμην αὐτὴν ἀντὶ φωτὸς ἔχειν; entweder: dem Lichte gegenüber zog ich vor, sie zu besitzen, was dem Vorhergehenden besonders ὑπὲρ ὑγίειαν . . . entsprechen würde; aber noch stärker wird der Ausdruck, wenn man ἀντί = statt nimmt: Statt Lichtes wollte ich sie besitzen, d. h. ich schätzte sie nicht nur höher als Licht, sondern wenn mir die Wahl gestellt würde, wollte ich lieber das Licht als die Weisheit entbehren.

ἀκοίμητον τὸ ἐκ αὐτῆς φέγγος. Das unausgesetzte unvergängliche Leuchten des Weisheitlichtes wird unter dem Bilde der Schlaflosigkeit dargestellt, wie auch bei den Dichtern (Homer, Virgil) das Aufgehen der Morgenröthe ein Aufstehen vom Schlafe genannt wird.

V. 11. Es kamen mir aber alle Güter zugleich mit ihr und unzählbare Reichthümer waren in ihren Händen.

V. 12. Ich erfreute mich aber an allen, weil ihnen die Weisheit voranging, ich wußte aber nicht, daß sie Urheberin von denselben sei.

ἦλθε δὲ μοι τὰ ἀγαθά enthält einen Gegensatz, der deutlicher 3. Kön. 3, 11—13, worauf ja, wie gesagt, der Verfasser anspielt, ausgedrückt ist: Quia postulasti verbum hoc (sapientiam) et non petisti tibi dies multos nec divitias . . . ecce dedi tibi cor sapiens . . . Sed

et haec, quae non postulasti, dedi tibi divitias scilicet et gloriam ... Der Sinn ist also hier: Aber auch die Güter, denen ich sie in meinem Gebete vorgezogen hatte, kamen mir mit ihr, sowohl durch natürlichen Zusammenhang der Dinge, als auch durch Gottes Fügung.

ἀναρίθμ. πλοῦτος ἐν χερσὶν αὐτῆς, entweder zu ergänzen *ἦν* oder *ἦλθε* oder vielmehr *ἐν χερσὶν αὐτῆς* ist selbst Prädikat, lebhafter Ausdruck für bringen beziehungsweise gebracht werden. *ἐν χερσίν* ist ganz gleichbedeutend mit *φροῦδος*, vor den Füßen = *πρὸ ποδός*, dies hat aber ganz gewöhnlich keine Kopula. Vgl. Kühner §. 354, 6.

πλοῦτος gibt Vulg. sehr häufig durch das alterthümliche (Ascon. in Verr. 2. I, 47) honestas; ebenso wird auch honestare und honorare gebraucht. Hieron. in Matth. I, 2: Honor in Scripturis non tantum in salutationibus et officiis deferendis, quantum in eleemosynis ac munerum oblatione sentitur. Vgl. Reusch, Tobias S. 10, Rönsch, Itala und Vulg. S. 314, Kaulen, Hdb. zur Vulg. S. 16, Hagen, Sprachl. Erört. z. Vulg. S. 48.

εὐφράνθην δέ. Aber doch erfreute ich mich an ihnen, nachdem ich sie empfangen hatte, nicht ihrer selbst willen, sondern weil die Weisheit ihnen vorausging, sie anführte, sie im Gefolge hatte, und sie folglich durch die Abhängigkeit von der Weisheit einen höheren Werth bekommen hatten; diese Auffassung des *ἡγεῖται* wird durch das parallele *γένετιν εἶναι τούτων* gefordert und entspricht allein dem Zusammenhang, in welchem vor und nachher die Abhängigkeit dieser Güter auf das Stärkste hervorgehoben wird.

ἠγνόουν δέ αὐτὴν γενέτιν εἶναι τούτων. Das Imperfektum drückt die relative Dauer, Gleichzeitigkeit in Bezug auf eine andere Handlung aus; diese andere Handlung kann aber nicht die Erlangung dieser Güter sein, da er sich ja deßhalb über sie freute, weil sie Folgen der Weisheit waren; und in dem Gesichte, in welchem ihm Gott die Weisheit verlieh, ihm auch gleichzeitig diese Güter als Belohnung für seinen weisen und frommen Wunsch zugesichert wurden, worauf ja hier angespielt wird. Ferner „daß die Weisheit als Inbegriff der Verse 17 — 20, 8, 8 genannten Kenntnisse auf einem Königsthrone auch die Kräfte eines Landes und Volkes sich nutzbar, sowie die Herrscher der Nachbarstaaten sich geneigt zu machen wisse und auf diese Weise auch zur Quelle äußeren Reichthums werden könne, liegt auf der Hand und konnte daher wohl am Wenigsten dem Besitzer solcher Weisheit verborgen bleiben." Grimm. Es kann also unmöglich dieses Nichtwissen noch nach Erlangung der Güter dauernd gedacht werden, sondern nur in Bezug auf das Gebet,

und Erwählen der Weisheit mit Hintansetzung aller irdischen Güter. Wenn man aber bedenkt, daß jenes Gebet um Weisheit und Vorziehen der Weisheit mit Hintansetzung und Geringhaltung der irdischen Güter der Hauptgedanke ist, der den Verfasser hier ganz beherrscht (V. 7—11 und sogleich wieder V. 14 ff.), so kann man sich an dem Imperfektum nicht stoßen (Grimm), das auch wir im Deutschen in demselben Sinne beibehalten können. Sollte aber auch das Plusquamperfekt durchaus nothwendig sein, so vgl. man Buttm. Gr. Gramm. §. 137 Anmerk. 1: „Die schwerfällige Form des Plusquamperfekt wird in der Prosa wie bei Dichtern gern vermieden, namentlich in Nebensätzen . . . vertritt sehr gewöhnlich der Aorist und wo die Dauer oder Wiederholung zu bezeichnen ist, sogar das Imperfekt die Stelle unseres Plusquamperfekt . . . Seltener geschieht es in unabhängigen Sätzen." Vgl. auch Kühner §. 383, 4, Poppo, Thuc. I, I, 155, Bornem., Xen. Anab. p. 5, Krüger, Dion. H. 304 gegen Winer S. 253, der übrigens nur behauptet, man brauche nirgends das Imperfekt als Plusquamperfekt zu nehmen. Jedenfalls müßte man es an unserer Stelle eher so fassen, als mit Grimm annehmen, der Verfasser „lasse seinen Helden etwas Ungehöriges sagen" (nämlich, er habe den Ursprung der Güter von der Weisheit nicht gewußt), um die Liebe desselben zur Weisheit als unbedingte, von Selbstsucht und Eigennutz völlig freie erscheinen zu lassen. Denn wenn man auch die Inspiration der hl. Schriftsteller leugnet, so darf man sie deßhalb nicht für unsinnig halten, da man ja auch jeden anderen Schriftsteller für vernünftig so lange hält, bis das Gegentheil bewiesen ist.

V. 13. Arglos lernte ich sie: neidlos theile ich sie mit; ihren Reichthum verberge ich nicht.

V. 14. Denn ein unerschöpflicher Schatz ist sie den Menschen, und die ihn gebrauchen, sind der Freundschaft Gottes theilhaftig geworden, empfohlen durch die Gaben ihrer Zucht.

Ἀδόλως τε ἔμαθον hängt auf das Engste mit ἠγνόουν δέ . . . zusammen. Meine Bitte hatte sich blos auf die Weisheit erstreckt, es war mir nicht in den Sinn gekommen, daß ich durch Erlangung der Weisheit auch Gesundheit, Reichthum u. s. w. erlangen würde, sondern mein Verlangen war ganz selbstsuchtlos auf die Weisheit gerichtet; es war nicht geheimer Rückhalt (ἀδόλως), daß ich blos um Weisheit bat, unter der geheimen Voraussetzung, daß damit auch die irdischen Güter kommen würden. Durch die Paronomasie des ἀφθόνως zu ἀδόλως und die correlative Beziehung des Austheilens zum Erwerben, die durch τέ-τέ

noch inniger wird, erscheint V. 13 nicht als tautologische Wiederholung von VV. 23—24 (Grimm), sondern als lebendiges, motivirtes Glied in dem Fortschritt der Gedankenverbindung. Dort erschien die Weisheit als ein Geheimniß, das aber Salomon nicht verbergen will, hier nach dem Zusammenhange als ein Schatz, den er neidlos ausspenden will. *τὸν πλοῦτον αὐτῆς* ... ist, wie das Asyndeton zeigt, nur Erklärung von *ἀδόλως τε ἔμαθον, ἀφθ. τε μετ.* Wir haben in V. 13 wieder ein der Wichtigkeit des Gedankens gemäß künstlich angelegtes Tristichon; die beiden ersten Glieder sind durch alle Mittel aufs Engste mit einander verbunden; das dritte anders gebaute erklärt Beide: a:a:b.

Durch *ἀνεκλιπὴς γὰρ θησαυρός* V. 14 wird *πλοῦτος* (V. 13) näher erklärt und begründet.

Statt *ὃν οἱ χρησάμενοι*, Vatic., Sinait., Vulg., Arm., Arab., Syr. hexaplaris, lesen Venet. al. *ᾧ οἱ χρ.*, Alex., Pesch. al. *ὃν οἱ κτησάμενοι*: offenbar beides Aenderungen, um die ungewöhnliche (aber nicht unmögliche) Konstruktion des *χρησ.* mit dem Akkusativ zu beseitigen.

πρὸς θεὸν ἐστείλαντο φιλίαν. Es wird hier die Freundschaft Gottes als Folge der Weisheit dargestellt, während doch im Vorhergehenden die Weisheit als Folge der gnädigen Gunst Gottes erscheint. Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man *φιλία* in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt. S. Thom. 1, 2, q. 65 a. 5: (Amicitia) super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua.

Damit also Freundschaft des Menschen mit Gott bestehe, muß derselbe ihm auch von seinen Gütern geben. Da er aber Alles von Gott hat, so kann er ihm eigentlich nichts geben, was nicht Gottes Eigenthum wäre. Gott sieht es aber als Gabe von Seite des Menschen an, wenn er nur den von Gott verliehenen Schatz der Weisheit gebraucht, aus ihm schöpft; er wird empfohlen als Freund bei Gott (*συσταθέντες*), daß er ihn in seine Freundschaft aufnehme, durch ein Leben nach der Weisheit, durch Handlungen der Zucht (*ἐκ παιδείας*), die ihm allein durch den Besitz der Weisheit möglich sind; diese Handlungen bilden die Gaben (*δωρεάς*), welche der Mensch geben kann, um die Freundespflichten zu erfüllen. Die Weisheit als Gnade Gottes geht der Freundschaft voraus, als vom Menschen geübt, bewirkt sie Freundschaft. Mit Rücksicht auf die Geschenke, die dem Freunde geschickt werden, erklärt sich auch das sonst unerklärliche *ἐστείλαντο*, eigentlich: zu Gott für sich nach Freundschaft schicken.

V. 15. Mir aber möge Gott verleihen, meiner Einsicht gemäß zu sprechen und der Gaben würdig zu denken; denn er ist sowohl der Weisheit Lehrmeister als auch der Weisen Lenker.

V. 16. Denn in seiner Hand sind sowohl wir als auch unsere Worte, sowohl alle Einsicht, als auch der Ausführungen Wissenschaft.

ἐμοὶ δὲ δῴη enthält keinen strengen Gegensatz, sondern von dem großen Schatze der Weisheit geht er wieder auf sich, den Ausspender desselben über. δῴη lesen alle bekannten Codd., δέδωκε setzt Vulg. Arab. voraus und hat die Komplutensische und Aldinische Ausgabe; aber ersteres scheint den Vorzug zu verdienen; denn abgesehen von der kritischen Beglaubigung (für δέδωκε spricht nur ein kritisches Denkmal von Bedeutung, nämlich die Vulg. nach der edit. Clement., während die Sixtinische mit mehreren Vulgatahandschriften selbst der Amiatinischen det liest), hat man wohl δέδωκε (oder noch wahrscheinlicher ἔδωκε) geändert, um es dem ἔδωκε in V. 17 konform zu machen; auch mochte man glauben, in der Gabe der Weisheit sei auch die Rednergabe eingeschlossen, und brauche nach der Erlangung jener nicht mehr erfleht zu werden. Es macht aber vielmehr einen etwas unangenehmen Eindruck, den Salomon das εἰπεῖν κατὰ γνώμην καὶ ἐνθυμηθ. ἀξίως κ. τ. von sich rühmen zu hören, wie im Gegentheil die demüthige Bitte um würdigen Vortrag der Weisheit sehr angenehm berührt. Deßhalb darf von δῴη nicht abgegangen werden, zumal auch das Präsens quae mihi dantur der Vulgata, (las also διδομένων), δέδωκεν ausschließt, aber mit δῴη sich wohl verträgt; denn unter diesen Gaben (quae dantur) muß doch etwas gedacht werden, was ihm nicht früher zu Theil geworden ist, sondern jetzt erst gegeben wird; das ist aber unmöglich die Weisheit, die er schon empfangen hat, also bleibt die Gabe der Rede (unter anderen, s. unten) als solche übrig (κατὰ γνώμην εἰπεῖν); also kann er von dieser nicht sagen, daß sie ihm schon gegeben worden sei. Wenn man also den Uebersetzer nicht mit sich in Widerspruch setzen will, so muß man annehmen, daß er det geschrieben hat. Statt λεγομένων: Sinait., Alex., Venet. al., Peschito, Arab. lesen Vatic. 68, alii: δεδομένων, Vulg. quae dantur = διδομένων. Wenn die Auktorität der kritischen Zeugen für λεγομένων (oder διδ.) spricht, so scheint der Zusammenhang dem δεδομένων günstiger zu sein, und die Aenderung dadurch veranlaßt zu sein, daß man nicht einsah, wie Salomon noch darum zu flehen brauchte, daß er der empfangenen Weisheit würdig denke, da ja weise sein und richtig denken dasselbe zu sein scheint. Aber indem man λεγομένων setzte, gerieth man aus der Scylla in die Charybdis. Denn die Angemessenheit des Denkens wird nicht beurtheilt nach den Reden, sondern umgekehrt kann nur das Reden den Gedanken entsprechend (ἀξίως) oder nicht entsprechend genannt werden. Wohl aber kann man von dem Denken des Weisen sagen, daß es der Weisheitsgabe

entsprechend oder nicht entsprechend sei, insofern die Anwendung der Weisheit, die Behandlung eines Stoffes der Weisheit, welche er empfangen, entspricht oder nicht. Diesen Gedanken fordert auch das Folgende: denn er ist nicht nur der Lehrmeister, Geber der Weisheit selbst (*σοφίας ὁδηγός*), sondern muß auch den Menschen, der sie hat, noch leiten, daß er sie richtig anwendet und darlegt (*σοφῶν διορθώτης*). Denn wir sind ganz und gar abhängig von ihm (*ἐν χειρὶ αὐτοῦ*) in unserem ganzen Wesen (*καὶ ἡμεῖς*) und deßhalb ganz gewiß in unserem Sprechen, um die Weisheit Andern mitzutheilen, nicht blos in der Erlangung jeglicher theoretischen Einsicht (*φρόνησις*), sondern auch in der Fertigkeit, sie praktisch (*ἐργατεινῶ ἐπιστ.*) zu bethätigen, namentlich sie zu lehren und in die richtigen Worte zu kleiden.

ἐπιστήμη ἐργατειῶν ist eine Umschreibung der Kunst, die in der Erkenntniß der Regeln besteht, nach denen man etwas mit Fertigkeit ausführen muß. Es hat also die Vulg. *ἐπ. ἐργ.* zwar abundirend, aber sehr richtig durch operum scientia et disciplina gegeben. Es entsprechen sich also in Vers 15 und 16 *φρόνησις, σοφίας, δεδομένων, γνώμην* und kann folglich *κατὰ γνώμην* nicht in der abgeschwächten Bedeutung: nach Wunsch, sondern: der Einsicht gemäß, verstanden werden, was namentlich das parallele *ἀξίως τῶν. δεδ.* ganz evident zeigt; ebenso sind *εἰπεῖν, ἐνθυμηθῆναι, τῶν σοφῶν, οἱ λόγοι* und *ἐργατειῶν ἐπιστ.* parallel.

V. 17. Denn er selbst gab mir der Dinge untrügliche Kenntniß, zu wissen die Ordnung der Welt und die Kraft der Elemente,

V. 18. Anfang und Ende und Mitte der Zeiten,

V. 19. Des Jahres Kreislauf und der Sterne Stellungen,

V. 20. Die Naturanlagen der Thiere und die Wuth der wilden Bestien, der Geister Gewalt und das Denken der Menschen, die Unterschiede der Gewächse und die Kräfte der Wurzeln.

V. 21. Alles was verborgen und was offenbar ist, erkannte ich; denn die Künstlerin von Allem lehrte es mich: die Weisheit.

Durch *αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκε* wird nicht das unmittelbar Vorhergehende, sondern die ganze Reihe der erwähnten ersten Glieder, daß ihm nämlich der Besitz der *γνώμη, σοφία* ... gegeben worden, erläutert und begründet. Die Wissenschaften, welche sich Salomon hier beilegt, sind: 1) Naturphilosophie, *σίστασιν κόσμου καὶ ἐνεργείαν στοιχείων* (V. 17); 2) Chronologie und Astronomie, *ἀρχὴν ... χρόνων, ... ἐνιαυτῶν κύκλους, ἀστέρων θέσεις* (V. 18, 19); 3) Zoologie (V. 20) und Pharmazie *φύσεις ζώων, καὶ θύμους θηρίων, ... διαφορὰς φυτῶν*

καὶ δυναμεῖς ῥιζῶν; 4) Psychologie, διαλογισμοὺς ἀνθρώπων (V. 20), und 5) Theologie πνευμάτων βιάς, was freilich Viele von der Meteorologie verstehen.

σύστασιν κόσμου, offenbar gleich σύστημα κόσμου, erklärt der hl. Ambrosius de Salom. c. 2: (Salomon) noverat mundanae dispositionis introitum; qualiter esset hoc coelum omne, quod cernimus, ardua sublimitate suspensum, quemadmodum fieret aeris istius circumjectus et fusus aequo moderamine, libratus in medio, quibus modis pigro ad immum delapsa pondere terra subsisteret, qua ratione intra certas litorum metas liquidi elementi impatiens fluctus lapsus exaestuet. Diese Wissenschaft dürfte aber noch weiter auszudehnen sein.

ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων kann nicht von der Eintheilung des Griechischen Monats in μὴν ἱστάμενος oder ἀρχόμενος, μὴν μεσῶν und μὴν λήγων oder φθίνων verstanden werden, da die Kenntniß dieser Eintheilung keine Weisheit ausmacht und jedenfalls Salomon, der doch hier sprechend eingeführt wird, nicht Griechische Zeitabschnitte, sondern Jüdische anführen wird. Ebensowenig kann man dies von Abschnitten des Jahres verstehen, das Niemand so sonderbar eintheilt; denn überall finden wir das Jahr entweder in zwei, Sommer und Winter, oder in vier Abschnitte, die vier Jahreszeiten, getheilt, weil nach der Verschiedenheit des Klimas nur für zwei oder vier Abschnitte die Witterungsverhältnisse einen Eintheilungsgrund an die Hand geben. Was Tacitus, Germ. c. 26 von den alten Deutschen sagt, ist seltene Ausnahme und beruht wohl auf Uebertreibung. Was ist aber gar für ein Grund vorhanden, mit Grotius den Herbst als Anfang, den Frühling und Winter als Mitte, den Sommer als Ende des Jahres zu bezeichnen? Noch viel weniger Grund ist vorhanden, „drei Perioden der Weltgeschichte" zu verstehen; denn die Kenntniß einer solchen Eintheilung ist kaum werth, von einem Weisen erwähnt zu werden; versteht man aber darunter die genaue Kenntniß der Termini dieser Abschnitte, so kann sich Salomon dieselbe nicht beilegen, da das Ende der Zeiten auch die Engel des Himmels nicht wissen und selbst der Sohn Gottes diese Kenntniß nicht hat, um sie den Menschen mittheilen zu können. Es ist offenbar Anfang, Mitte und Ende der Zeiten nur eine poetische Umschreibung der Verschiedenheit der Zeiten, deren Kenntniß im Folgenden näher spezifizirt wird als astronomische Chronologie.

τροπῶν ἀλλαγάς kann nach dem angegebenen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und wegen des unmittelbar Folgenden nicht vom Wechsel der Veränderungen im Allgemeinen, noch viel weniger vom

Wechsel der Sitten der Menschen (nach der Accentuation Mai's: τρόπων) verstanden werden, sondern in speziellerer Bedeutung, von den Sonnenwenden. Denn τροπαί mit und ohne ἡελίοιο bedeutet bei Homer und Hesiod die Solstitien: τροπαί θερινὰι oder βόρειοι und χειμερινὰι oder νότιοι. Es darf aber hier nicht blos die schlechthinige Kenntniß der Solstitien verstanden werden, die auch der ungebildete Mann schon hat, sondern die Wissenschaft von ihrem Eintritt, ihrer Ursache, ihren Folgen u. s. w. Es ist dies aber wohl auch synekdochisch von allen verschiedenen Stellungen der Sonne, namentlich den Aequinoktien zu verstehen. Durch die enge Verbindung des μεταβολὰς καιρῶν mit τροπῶν ἀλλ. vermittelst καί und die chiastische Stellung kann καιρῶν nur von den durch die Sonnenwenden herbeigeführten Verschiedenheiten der Jahreszeiten verstanden werden; an den Wechsel von Tag und Nacht, dessen Existenz, Ursachen und Bedingungen zu erkennen, nicht gerade die Weisheit Salomons erfordert, kann man nur insofern denken, als durch die τροπαί eine längere und kürzere Dauer, eine höhere oder niedere Temperatur u. s. w. des Tages bedingt wird.

ἐνιαυτοῦ (Sinait., Alex. al., Vulg., Arab., Euseb.), oder ἐνιαυτῶν (Vatic., Venet., Peschit., Arm., Orig., Basil.) κύκλους. Damit der Kreislauf des Jahres Gegenstand der Weisheit sei, muß man wieder an den genauen Anfang und die genaue Dauer desselben denken, an die Schaltmethode, wenigstens wenn man ἐνιαυτῶν liest: vielleicht auch an die Cyclen, durch welche das Sonnenjahr mit dem Mondjahr in einer bestimmten Periode wieder in Einklang gebracht wurde; denn auch die Juden haben wenigstens in den späteren Zeiten nicht blos nach der Beobachtung der Mondsichel, sondern nach Cyclen den Anfang des Monats und somit des Jahres bestimmt und darnach die Einschaltung des Vaadar vorgenommen. Damit soll nun nicht gerade gesagt sein, daß κύκλος in dem streng astronomischen Sinne hier zu nehmen sei; die Sache im Großen und Ganzen ist zu verstehen, wenn man ein „des Weisen" würdiges Objekt haben will.

ἀστέρων θέσεις ist durch καὶ mit ἐνι. κύκλ. eng verbunden, da die verschiedene Stellung der Sterne erkennen nur heißen kann: wissen, wann im Kreislaufe des Jahres ein Gestirn sichtbar wird oder untergeht, und wo es am Himmel in den verschiedenen Zeiten des Jahres steht.

Wie sich φύσεις zu ζώων, so verhält sich θυμούς zu θηρίων. Wie nun jenes die allen Thieren natürlichen Eigenschaften bezeichnet, so θυμούς die den wilden Bestien eigenthümliche Wildheit und natürliche Wuth.

Diese Bedeutung von θυμός ist sogar die ursprüngliche, von θύω, brause, tobe, (opfere); davon ist Weiterbildung θύνειν stürmen, toben, θύελλα Sturmwind, θυάς Bachantin. Den Uebergang der Bedeutungen in einander zeigt Sanskrit: Wurzel dhû; dhû-nô-mi, schüttle, fache an, dudh, ungestüm, wild sein. Der hl. Basilius hat hom. 9 in hexam. eine schöne Schilderung der φύσεις und θυμοί gegeben. Die naturhistorischen Kenntnisse Salomons werden auch 3. Kön. 4, 33 besonders hervorgehoben: Et disputavit super lignis a Cedro quae est in Libano usque ad hyssopum, quae egreditur de pariete et disseruit de jumentis et volucribus et reptilibus et piscibus.

πνευμάτων βίας kann, wie das parallele διαλογισμοὺς ἀνθρώπων zeigt, unmöglich von den Stürmen, sondern nur von der Gewalt der Geister verstanden werden; zumal über die Gewalt der Winde wenig zu lernen ist, sondern höchstens von ihrem Ursprunge, ihren Perioden u. s. w. Diese Erklärung steht auch im besten Einklang mit der jüdischen und muhamedanischen Sage, daß Salomon Gewalt über das ganze Geisterreich, namentlich über die Dämonen gehabt habe. An letztere ist hier auch ganz besonders zu denken, da ihre Kräfte (βίας) hauptsächlich in die sichtbare Natur, von der doch hier besonders die Rede ist, namentlich vermittelst der Magie, eingreifen.

διαλογισμοὺς ἀνθρώπων kann nicht von dem Schauen der Gedanken der Menschen verstanden werden; denn die Weisheit Salomons war zwar übernatürlich quoad modum, nicht aber quoad substantiam, wenigstens wäre es willkürlich, sie so weit auszudehnen; nun aber übersteigt es sogar die Natur der englischen Erkenntniß, die Gedanken der Menschen zu schauen (S. Thom. 1 p. q. 57 a. 4), um wievielmehr jede menschliche Weisheit! Sodann bezeichnet διαλογισμός nicht schlechthin den Gedanken, sondern das überlegende, berechnende, begründende Denken; es dürften also wohl die Denkgesetze, also der Gegenstand der Logik oder Dialektik gemeint sein.

διαφορὰς φυτῶν. Es könnte scheinen, als habe der Verfasser unpassend die Pflanzen von den Thieren durch die Engel und Menschen getrennt; und es ist auch nicht abzusehen, wie man ihn rechtfertigen will, wenn wirklich mit διαφορὰς φυτῶν nichts anders als wieder naturgeschichtliche Kenntnisse (Botanik) bezeichnet werden sollen. Es kommt vielmehr eine neue Wissenschaft, die Pharmazie hinzu, wie dies das parallele δυνάμεις ῥιζῶν deutlich zeigt; und es kann somit διαφορὰς nicht die Gattungs- und Artverschiedenheit, sondern die Verschiedenheit der medi-

zinischen Eigenschaften: Giftpflanzen, Heilpflanzen, adstringirende, purgirende Wirkungen u. s. w. ausdrücken.

ὅσα τέ ἐστι κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ; indem er damit die Aufzählung der Gegenstände seines Wissens abschließt, faßt er sie noch einmal zusammen; es muß also im Vorhergehenden sowohl das Verborgene als das Offenbare enthalten sein; und zwar scheint bis θύμους θηρίων inclusive, das Sichtbare, Erscheinungen der Natur, von da ab das Unsichtbare, Kräfte der Geister und der Seelen, geheime Kräfte der Naturkörper bezeichnet zu sein. Man kann aber auch in einem jeden der aufgezählten Objekte ein ἐμφανές, was schon für die gewöhnliche Einsicht eines Jeden offen da liegt, und ein κρυπτόν, was erst durch außergewöhnliche Weisheit erkannt wird, unterscheiden. Im Uebrigen ist Alles, worüber wir von der Weisheit belehrt werden müssen, vor der Belehrung irgendwie dunkel und deßhalb bietet die Vulg. auch einen guten Gedanken: Et quaecunque sunt absconsa et improvisa; sie scheint ἀφανῆ gelesen (auch Eusebius hat einmal ἀφανῆ) oder nach Corn. a. Lap. ἐμφανές improvisum in dem Sinne von: unvermuthet erscheinend genommen oder nach Reusch in provisu ursprünglich geschrieben zu haben. Die Ausdehnung des Wissens Salomons anlangend, so darf man ὅσα τέ ἐστι . . . ἔγνων nicht über Gebür premiren. Denn Alles ist ein Ausdruck, der in allen Sprachen gar häufig durch den Tropus der Hyperbel für ungewöhnlich Viel steht. Vgl. z. B.: Die ganze Welt läuft ihm nach. Zusammenhang und die Sache, um die es sich handelt, müssen im einzelnen Falle entscheiden, ob es eigentlich oder tropisch zu nehmen ist. An unserer Stelle haben wir aber überhaupt eine sehr dichterische Darstellung, und „Alles erkannte ich" eigentlich nehmen, hieße den Salomon Unsinn sagen lassen, da kein Geschöpf im eigentlichen Sinne Alles wissen kann. Aber außerordentlich groß war die Weisheit Salomons jedenfalls, wenn die hl. Schrift von denjenigen, welche ihn hörten, sagen konnte (allerdings auch hyperbolisch) 2. Paral. 9, 1: Quae postquam vidit (regina Sabae) sapientiam (scl. Salomonis) . . . non erat prae stupore ultra in ea spiritus. Es ist auch zu bedenken, daß, weil hier Salomon spricht, seine Ausdrücke mehr nach der Eigenthümlichkeit des Hebräischen als des Griechischen zu beurtheilen sind; im Hebräischen aber, wie es überhaupt in seinen Tropen kühner ist, als die europäischen Sprachen, wird besonders gern das köl, alles, hyperbolisch, namentlich manchmal für allerlei, gesetzt. Es steht dann der allgemeine Ausdruck nicht für alle Individuen, die in ihm enthalten sind, sondern für alle Gattungen derselben, oder wie die Scholastiker sagen: die suppositio termini ist nicht pro singulis gene-

rum, suppositio complete distributiva, sondern pro generibus singulorum, suppositio incomplete distributiva. Dies auf unsern Gegenstand angewandt, gibt den Sinn: Meine Erkenntniß erstreckte sich auf Alles, ohne jedoch in Allem jedes Einzelne zu erkennen.

ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδ. με σοφ. Begründung, warum er dieses Alles wußte. Der Ausdruck ist aber compendiös und müßte aufgelöst heißen: Dies Alles weiß ich, weil es mich Gott vermittelst derselben Weisheit lehrte, durch die er ja alles dieses gemacht hat. Es wird hiermit der Gedanke Plato's (jedoch ohne dessen falsche Annahmen von den subsistirenden und angeborenen Ideen) ausgesprochen, daß dieselben Ideen, welche als Erkenntnißprinzipien der Seele des Menschen eingeprägt werden (bei Salomon vielleicht durch Eingießung derselben, bei den übrigen Menschen durch die Darstellung der göttlichen Vernunft in der geschöpflichen), auch in den existirenden Dingen sich finden, als (abgebildete) Wesenheiten deren Gesetze und Ordnung ausmachen. Es ist aber auch die menschliche Vernunft und die aus dem Inbegriff der Wesenheiten der Dinge und deren Beziehungen resultirende Ordnung der Welt ein Abbild der Weisheit, des *Λόγος*, und werden beide von den hl. Vätern *λόγος σπερματικός* genannt. So Justin. Mart. Apol. II, 13, Tertull. de anima 20, Basil. in reg. fus., interr. 2, Cyrill. in Joa. tom. IV, p. 74, 75, 76, Orig. de princ. I, c. 3, n. 8, Clem., Alex. häufig; er nennt, gerade wie unser Buch die Weisheit (7, 25), den menschlichen Verstand *ἀπόῤῥοιαν θεικήν*. Cfr. Athan. contr. gentes n. 40. (Zwar ist dieser Begriff so wie auch der des *λόγος σπερματικὸς* ursprünglich stoisch, s. Zeller IV, 127, 146, aber jene materialistische Färbung ist mit der Gottesidee unsers Buches durchaus unvereinbar.)

Sowohl die sapientia notionalis als essentialis, die göttliche und die geschaffene, die subjektive im Menschengeiste und die objektive in der Weltordnung, umfaßt die Idee der Weisheit in ihrer ganzen Fülle genommen zugleich, und was von der Weisheit in dem einen Sinne gesagt wird, gilt sensu accomodo auch von dem andern, nur daß an der einen Stelle mehr das eine, an der andern mehr das andere Moment in's Auge gefaßt wird. Es kann somit nirgends von einem unvermittelten Uebergang die Rede sein, wenn bald von der sapientia essentialis bald von der notionalis u. s. w. gehandelt wird; wenn in V. 21 noch von der göttlichen, nicht persönlich gefaßten Weisheit und im Vorhergehenden von der menschlichen und im Folgenden, namentlich VV. 25, 26, von der hypostatischen Weisheit die Rede ist. Von einem Bilde redend, kann man bald von dem dargestellten Objekte desselben, bald von der Darstellung selbst sprechen,

wie: die Farben sind sehr hell, das Gesicht hat einen charakteristischen Ausdruck, die Schattirungen sind sehr fein; der war ein großer Denker u. s. w. Nun stehen aber alle angeführten Arten der Weisheit in ebenbildlichem Verhältnisse zu einander und zu Gott. Die sapientia essentialis hat ihr Subjekt in der göttlichen Vernunft, die, indem sie sich zum Abbilde der göttlichen Wesenheit macht, in derselben Alles Erkennbare als Nachahmung derselben schaut. Durch Erkennen der Wesenheit Gottes erzeugt der Vater in similitudinem naturae die Sapientia notionalis. Nach dem Ebenbilde des Wortes und seiner Vernunft schafft Gott unsere Vernunft und nach den vorbildlichen Ideen die realen Wesenheiten der Dinge, welche in ihrem Zusammenhange die der Welt ausgegossene Weisheit ausmachen; weil also unsere Vernunft und die existirenden Dinge nach demselben Urbilde geschaffen sind, so besteht auch zwischen ihr und den Dingen die Aehnlichkeit, daß wir dieselben wieder in uns abbilden und so die rationes aeternae nicht als direktes, sondern als reflektirtes Licht schauen können. Es kann also in VV. 25, 26 die Weisheit nach allen ihren verschiedenen Bedeutungen sensu accomodo verstanden werden, d. h. die Prädikate allen ihrer Natur gemäß beigelegt werden. Z. B.: Abglanz, Abbild Gottes ist die Weisheit in jeder Bedeutung des Wortes. Daraus würde nun allerdings blos folgen, daß die sapientia notionalis hier verstanden werden kann, nicht aber, daß sie hier verstanden werden muß. Dies geben wir gerne zu, indem wir glauben, daß ohne göttliche Erleuchtung die Juden nicht zum Verständnisse, wenigstens nicht zum klaren Verständnisse des Geheimnisses der allerheiligsten Dreifaltigkeit durch jene Stellen kommen konnten; aber der hl. Geist hat sicher die ganze Fülle der Gedanken in die Worte gelegt, welche sie bezeichnen können. (Vgl. Einl. §. 2). Damit haben wir auch nicht einen vielfachen buchstäblichen Sinn in den Worten gefunden, da ja die angenommenen verschiedenen Bedeutungen nicht von einander unabhängig sind, sondern sich gegenseitig ergänzen, um die Totalität des einen Gedanken zusammenzusetzen.

V. 22. Denn in ihr ist ein Geist, der einsichtsvoll, heilig, einzig, vielfältig, fein, beweglich, durchdringend, unbefleckt, zuverlässig, leidenlos, Freund des Guten, scharfsinnig, unhemmbar, wohlthätig, menschenfreundlich,

V. 23. Fest, sicher, sorgenlos, allvermögend, allwissend ist; der durchdringt alle Geister, die einsichtsvollen, reinen, feinsten.

Da VV. 22 und 21 durch γάρ in kausale Beziehung zu einander gesetzt sind, so müssen die dem Geiste der Weisheit beigelegten Prädikate

den Grund enthalten entweder dafür, daß die Weisheit Künstlerin von Allem ist (*πάντων τεχνῖτις*) oder, was allerdings schließlich auf dasselbe hinausläuft, da das Künstlerinsein als Grund für das Belehren angegeben wird, über Alles belehren kann (*ἐδίδαξέ με σοφία*). Sieht man genauer zu, so findet man, daß zunächst bei den meisten derselben an die Eigenschaften des Künstlers gedacht ist; denn zur Belehrung gehören eigentlich nur die aufgezählten Vorzüge des Wissens; aber zum künstlerischen Schaffen werden außerdem noch bestimmte Eigenschaften der Thätigkeit erfordert; dazu gehört z. B. das *εὐκίνητον, ἀκώλυτον* u. s. w. Und selbst das Durchdringen der Geister, was man am ehesten auf die Erleuchtung und Belehrung beziehen müßte, kann recht wohl auf das providentielle Wirken der Weisheit bezogen werden. Denn da nur der Schöpfer den geschöpflichen Geist substantiell einnehmen und in ihm wirken kann, so erkennen wir daraus, daß die Weisheit fortwährend im endlichen Geiste wohnt und wirkt, denselben erleuchtend und anregend, daß sie Schöpferin desselben ist. Wenn man dieses vor Augen behält, so wird man manche der an und für sich zweideutigen Attribute näher bestimmen können; so können sie z. B. von ethischen Eigenschaften der göttlichen Weisheit nur in soweit verstanden werden, als solche Einfluß auf die Erschaffung und Ordnung der Welt haben. Höchst unwahrscheinlich ist die Vermuthung Lipsius', daß die drei Weisheitsbücher von den ältesten Vätern *σοφία πανάρετος* „die alle (göttlichen) Eigenschaften besitzende Weisheit" genannt worden sei, weil an unserer Stelle der Weisheit eine große Anzahl von göttlichen Attributen beigelegt wird. Denn in der spätern Gräzität hat *ἀρετή* vorzüglich die Bedeutung von sittlicher Tüchtigkeit (Homer gebraucht es allerdings noch von jeder Vorzüglichkeit). Der Grund der Benennung liegt vielmehr in der praktischen Seite der alttestamentlichen Weisheit, die alle Tugenden lehrt und übt.

ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ muß, da es vom Cod. Vat., Sinait., Venet. al. und den ältesten Uebersetzungen Vulg., Pesch., Arm., Ar. bezeugt wird, der Lesart des Alex. al. und Eusebius': *ἔστι γὰρ αὐτή*, und noch mehr der einiger anderer Codd.: *ἐ. γὰρ αὕτη*, die offenbar aus letzterer entstanden ist, vorgezogen werden, zumal sie von allen Vätern vorausgesetzt wird, welche unter dem *πνεῦμα νοερὸν, ἅγιον* u. s. w., das in der Weisheit ist, die dritte von der Weisheit verschiedene Person der hl. Dreifaltigkeit verstehen.*) Ist diese Fassung der Väter richtig, so haben wir in dem

*) Z. B. Ambrosius l. 3, c. 22 de Spir. S.: Quid autem dicam, quia sicut Pater et Filius ita etiam Spiritus immaculatus est et omnipotens, quia graece παντοδύνα-

Satze die Lehre von der περιχώρησις, circumincessio der göttlichen Personen ausgesprochen. Betrachten wir die Worte selbst, so könnten sie (sammt ihrem Zusammenhange) recht wohl auch von der Geistigkeit der göttlichen Weisheit selbst ohne Beziehung auf den hl. Geist verstanden werden und keines der folgenden Attribute verlangt eine Beziehung auf die dritte Person der Gottheit, ja nicht einmal auf eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit, da alle den drei göttlichen Personen gemein sind, und wenn sie einer derselben speziell beigelegt werden, eine appropriatio in sich schließen. Aber bei einem Schriftsteller, der um den hl. Geist weiß und bei Lesern, denen das Geheimniß der hl. Dreifaltigkeit nicht unbekannt ist, bekommen die Worte notionale Bedeutung, die auch dem Zusammenhang ganz angemessen ist. Denn eben weil der Geist in der Weisheit ist, und was er hat von ihr empfangen hat (quia de meo accipiet Joh. 16, 13), so sind alle Vorzüge des Geistes (V. 22. 23) zugleich Vorzüge der Weisheit und kann mit denselben die allweise Vorsehung derselben (V. 21) begründet werden. Die einzige Schwierigkeit besteht darin, zu erklären, wie das Wissen und Eigenthümlichkeiten des Wissens dem hl. Geiste appropriirt werden können, da dieselben vielmehr mit der notionalen Eigenthümlichkeit der zweiten Person in der engsten Verbindung stehen. Aber die Schwierigkeit ist schon gehoben durch die oben gemachte Bemerkung, daß nicht so sehr zunächst das ἐδίδαξε, sondern πάντων τεχνῖτις in diesen Versen begründet oder erläutert werden soll, nicht für das Wissen schlechthin, sondern für die künstlerische auf Einsicht beruhende Thätigkeit Gottes wird der Grund angegeben. Diese Thätigkeit ist aber Ausdruck hauptsächlich von drei göttlichen Eigenschaften: Macht, Weisheit, Güte. Je nachdem mehr die eine oder die andere in den Vordergrund tritt, wird das ordnende und schaffende Wirken Gottes in der Welt entweder dem Vater, oder dem Sohne, oder dem hl. Geiste zugeschrieben. Vgl. S. Thom. 1 p. q. 39, a. 7 c. 8. Wenn aber auch die Belehrung und Erleuchtung in der christlichen Lehre (manche Väter nennen selbst den hl. Geist Weisheit. S. Franzelin, de Deo Trino p. 392 sq.) und Praxis dem hl. Geiste beigelegt wird, so hat dies zunächst seinen Grund in der Anordnung unseres Heilandes, nach der der hl. Geist die Apostel und ihre Nachfolger über Alles belehren und der Kirche die Gabe der Irrthumlosigkeit mittheilen sollte. Da aber allerdings die Anordnungen der ewigen Weisheit der Natur der Dinge angemessen

μον, πανεπίσκοπον Salomon dixit, eo quod omnipotens et speculator sit omnium, sicut lectum esse in libro Sapientiae supra est demonstratum. Ergo et Spiritus in honore est et im majestate. Vgl. auch dess. Werkes c. 18.

sind und dieselben berücksichtigen, so muß die hypostatische Eigenthümlichkeit des hl. Geistes (Liebe, Güte, Heiligkeit) eine Beziehung zu jenem Charisma haben. Und in der That wird uns die Weisheit nicht gegeben um unsere theoretischen Kenntnisse zu vermehren, sondern sie ist wesentlich praktischer Natur, sie soll unsern Willen zu größerer Liebe und Heiligkeit entflammen; die religiöse Erleuchtung und Belehrung kann also ebenso gut dem hl. Geiste wie dem Worte zugeschrieben werden. Da aber schon die Erschaffung dem Vater, dem Sohne die Erlösung zukommt, so wird die Belehrung als Heiligung dem hl. Geiste zugeschrieben. Sodann wird der hl. Geist vom Heilande deßhalb gesandt zur Fortsetzung des Erlösungswerkes, weil die missio ein Abhängigkeitsverhältniß andeutet, in dem nur der hl. Geist zum Sohne steht. (Vgl. S. Thom. I., p. q. 43, a. 1.)

In der Zahl und Ordnung der dem Geiste der Weisheit beigelegten Attribute weichen die alten Uebersetzungen einigermaßen von dem ziemlich einstimmig bezeugten Griech. Texte ab und hat speziell die Arabische 23, die Lateinische 25, die Syrische gar 27 Prädikate, während im Griechischen nur 21 sich finden. Aber außer der Bedeutsamkeit der Zahl 21 als Produkt der zwei heiligen Zahlen 3 und 7 spricht für die Ursprünglichkeit des jetzigen Griech. Textes der Umstand, daß es theilweise klar ist, daß die Uebersetzungen durch zwei Worte ein Griechisches wiedergeben wollten. So verdeutlicht wenigstens die Vulg. φιλάνθρωπον durch humanus und benignus, das Syr. σαφές durch sapiens et verax, παντοδύναμον durch validus et omnipotens. Schwieriger entscheidet sich die Frage über die ursprüngliche Anordnung wenigstens aus innern Gründen, da alle Anstrengungen, die man gemacht hat, um in denselben eine logische Division aufzufinden, an der offenbaren Regellosigkeit derselben sowohl im Griechischen wie in den Uebersetzungen und der poetischen Diktion des Buches im Allgemeinen scheitern.

Nicht alle Attribute sind epitheta significantia sondern mehrere derselben blos ornantia, indem sie den Begriff des Geistes nicht beschränken (termini restrictivi, determinativi), sondern die in der Geistigkeit enthaltenen Merkmale und Vorzüge auseinander legen (termini explicativi). Zu letzteren gehört νοερόν, welches das jedem Geiste wesentliche Merkmal der Intelligenz (Vulg. spiritus intelligentiae) enthält, in welchem Sinne Gregor v. Nazienz z. B. die Engel νοεραὶ φύσεις nennt.

μονογενές wird von Schmid u. A. wegen des Gegensatzes zu πολυμερές gefaßt: „einfach"; aber richtiger hat die Vulg. unicus. Denn nach der Etymologie bedeutet das Wort nur entweder: eingeboren (von μόνος und γίγνω), oder einzigartig (von γένος); ersteres bildet zu

πολομερές gar keinen Gegensatz, also bleibt letztere Bedeutung: obgleich einzig in seiner Art, obgleich ein Geist in sich, ist es doch vielfältig in seinen Attributen und Aeußerungen nach außen. Vgl. 1. Kor. 12, 4: Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus . . . 12. haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, und obgleich die Weisheit eine ist, da sie die göttliche Wesenheit selbst ist, durch die Gott alles Erkennbare erkennt, so sind doch die Erkenntnißobjekte vielfältig, ja unendlich.

λεπτόν, subtilis, kann eben so gut das feine, immaterielle Wesen, als den feinen, subtilen Verstand bezeichnen; es macht wenig Unterschied, ob wir die eine oder die andere Fassung vorziehen, da beide auf das Engste mit einander verbunden sind; denn bei einem rein geistigen Wesen steht die Schärfe der Einsicht in geradem Verhältnisse zur Immaterialität seiner Substanz. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Bd. I. S. 41 ff. Beide Eigenschaften aber: Feinheit des Wesens und Schärfe des Verstandes sind erforderlich, um die Weisheit zur τεχνῖτις πάντων zu machen. Denn nicht wie ein menschlicher Künstler wirkt Gott blos auf das Aeußere der Dinge, sondern gestaltet dieselben, namentlich die organischen Wesen von Innen heraus, durch Kräfte die den Dingen immanent sind; seine Thätigkeit beschränkt sich nicht blos auf die äußere Anordnung derselben und Bearbeitung der Accidenzien, sondern seine erschaffende Anordnung und Erhaltung hat das innerste Wesen zum Gegenstande. Es muß also seine Erkenntniß die Welt bis auf das Kleinste durchdringen, oder seine Wesenheit ungetrennt von ihrer Thätigkeit vermöge ihrer Feinheit in das Innerste der Dinge eindringen.

εὐκίνητον, leicht beweglich, kann natürlich, von Gott ausgesagt, nicht von lokaler Bewegung verstanden werden, aber die κίνησις hat in der philosophischen Terminologie auch eine viel weitere Bedeutung und wird von Aristoteles definirt: ἡ ἐνέργεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν; nach demselben ist sie aber nicht blos die Wirklichkeit eines Unvollkommenen, sondern auch eines Vollkommenen und kann jede Thätigkeit bezeichnen. Vgl. S. Thom. 1 p. q. 9 a. 1 ad 1m. Da wir aber Gott nur perfectiones simplices (lautere Vollkommenheiten) beilegen dürfen und von den mixtae nur eminenter das, was sie wirklich an Vollkommenheiten enthalten, so kann in εὐκίνητον nur die rasche, kräftige, durch Nichts und durch keine Entfernung behinderte Thätigkeit Gottes ausgedrückt sein. Dies Alles umfassende, stufenweise vom Höchsten zum Niedrigsten fortschreitende göttliche Wirken findet der heilige Thomas nach dem Vorgange des Pseudo-Dionysius an unserer Stelle aus-

gedrückt. 1 p. q. 9 a. 1 ad 2m.: Sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem sicut a principio effectivo et formali prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de ejus similitudine usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur quidam esse processus et motus divinae sapientiae in res. . . . Et hoc modo exponit Dionys. cap. I. Coelestis hier.

τρανόν übersetzt die Vulg. mit disertus (und setzt es vor mobilis). τρανός ist seltenere Nebenform zum gewöhnlichen τρανής, das seiner Etymologie nach eigentlich: durchbohrend, durchdringend bedeutet und wie λεπτόν von der Substanz und von der Erkenntniß gesagt wird. Unser Auktor gebraucht es 10, 21 von der Zunge: γλώσσας νηπίων ἔθηκε τρανάς, und dies der Grund, weßhalb es auch ohne nähere Bestimmung die Vulgata, die Peschito und viele Andere mit beredt übersetzen zu können glaubten.

ἀμόλυντος, nicht von der ethischen, sondern von der physischen Unbeflecktheit zu verstehen: obgleich der Geist der Weisheit in seinem künstlerischen Schaffen alle, auch die den Menschen schmutzigsten und ekelhaftesten Dinge durchwaltet und auch in ihnen die harmonischesten Gesetze z. B. der Cohäsion, der chemischen Verwandtschaft u. s. w. erhält, wird seine Reinheit dadurch nicht beeinträchtigt; denn sein Wesen, obgleich es in das Innerste der geschaffenen Dinge eindringt, bleibt doch unendlich über denselben erhaben; und der Geist, der die Dinge denkt, wird nicht zu denselben herabgezogen, sondern derselbe verleiht ihnen in sich vielmehr ein ideelles Sein, das an der Reinheit des Geistes Antheil hat.

σαφές ist nach Etymologie (verwandt mit sapio schmecke, ὀπός, Saft = ahd. saf = Krsl. soku von der Grundform sak, also) eigentlich = schmeckbar, von scharfem erkennbaren Geschmacke, und nach dem Sprachgebrauche nicht im logischen Sinne, von der Klarheit und Gewißheit des Erkennens, sondern im ontologischen, von der Helligkeit des Wesens zu verstehen und darnach certus der Vulg., was beides bezeichnen könnte, zu bestimmen.

ἀπήμαντον, gibt Vulgata durch suavis, indem sie das zweideutige Wort im objektiven Sinne nimmt: von dem Niemand etwas leidet, sondern nur Gutes empfängt; im subjektiven bedeutet es: der von Nichts etwas erleidet; der auf Alles einwirkt aber Keines Einflusse unterliegt.

φιλάγαθον. Einem jeden Geiste ist es wesentlich, nur das Gute zu lieben, weil der Wille das Streben nach dem Guten ist, aber in zweifacher Hinsicht eignet dem göttlichen Geiste das *φιλάγαθον* vor dem creatürlichen: Erstens kann sein Wille nie wie der endliche auf ein falsches, nur scheinbares Gut gerichtet sein, und zweitens liebt er nicht nach einer häufigen Bemerkung des hl. Thomas die Geschöpfe, weil sie gut sind, sondern sie sind gut, weil er sie liebt.

ὀξύ vereinigt die in der Sanskrit-Wurzel ac, lat. acer, acus, equus, enthaltenen Bedeutungen des Scharfen, Spitzen, Raschen. Da letztere Bedeutung schon in *εὐκίνητον* liegt, die zweite in *τρανόν*, so bleibt für *ὀξύ* nur die erstere übrig und dürfte wohl wegen der Verbindung mit *φιλάγαθον* auf die acies mentis gehen.

ἀκώλυτον, unbehindert in seinem Wirken durch keinerlei Hindernisse; und speziell unbehindert in seinem Eindringen in das Innerste der Dinge.

φιλάνθρωπον spezialisirt den Begriff von *εὐεργετικόν*: wenn er auch Alles liebt und Allem, was ist, Wohlthaten spendet, so ist doch vorzüglicher Gegenstand seiner segenspendenden Liebe der Mensch, schon in der natürlichen Ordnung, noch viel mehr aber in der übernatürlichen, in der er ihn durch Mittheilung seiner heiligmachenden Gnade zur Gottähnlichkeit und zu seiner Freundschaft erhebt.

βέβαιον, ἀσφαλές, fest und sicher in seinem Wirken und seinen Wirkungen; denn nicht versuchend und probirend und das Gemachte umändernd wie menschliche Künstler schafft er, sondern er geht mit der größten Sicherheit vor, und seine Werke sind unvergänglich; die Ordnung dieser Welt ist auf ewige Dauer gegründet.

ἀμέριμνον, sorgenfrei, Litotes für *αὐταρκές* = sich selbst genügend.

παντεπίσκοπον, nicht wohl blos: allwissend, sondern nach dem Wortlaute: Alles beaufsichtigend. Der Geist der Weisheit wird somit als Meister in der Kunst gefaßt, der alles künstlerische Wirken in der Natur unter seiner Aufsicht und Leitung hat, insofern dasselbe nur nach Gesetzen vor sich geht, die die göttliche Weisheit in dieselbe gelegt hat und fortwährend erhält.

Statt *νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων* hat die Vulg. *νοερὸν, καθαρόν κλ.* gelesen und die drei Prädikate noch auf den göttlichen Geist bezogen; doch hat diese Lesart sonst keine Bezeugung (nur codd. 106 und 261 lesen *λεπτότατον*, 261: *νοερόν καθαρώτατον*, 106: *καθαρόν*) und hat den innern Grund gegen sich, daß alle drei Attribute vorher schon angeführt sind, da *καθαρόν* mit *ἀμόλυντον* zusammenfällt. Für die Vulgata

scheint zu sprechen: 1) der Superlativ λεπτοτάτων, durch den nach dem Griechischen den geschaffenen Geistern eine größere Feinheit beigelegt wird, als dem Geiste Gottes; 2) ist offenbar in diesen drei Attributen eine Steigerung enthalten; denn νοερόν kommt jedem Geiste zu, auch dem menschlichen, καθαρόν nur den reinen Geistern, den Engeln, λεπτότατον den höchsten, und da die Stufenleiter der geistigen Vollkommenheit sich nach der Entfernung von der Materialität richtet (vgl. Kleutgen a. a. O.), den feinsten, immateriellsten. Es liegt also in dem Superlativ der Sinn: Er durchdringt auch sogar die feinsten Geister. Nun scheint es aber, daß nicht die Immaterialität ein Hinderniß für das Durchdringen ist, sondern eher die Materialität. Aber dieses ist auch nur Schein, der aber den Uebersetzer bewogen haben mag, dem heiligen Geiste selbst diese höchste Stufe der Immaterialität beizulegen. Denn Hinderniß für das Durchdringen eines Dinges ist die demselben immanente Widerstandskraft, welche die Undurchdringlichkeit bedingt. Zwischen Geist und Materiellem besteht aber gar keine gegenseitige Undurchdringlichkeit, da zwar an demselben Orte, an welchem der Geist seine Widerstandskraft bethätigen will, kein Körper sich ausdehnen kann, an jedem Orte aber, an welchem ein Körper ist, auch ein Geist sein kann. Aber nicht an jedem Orte, an welchem ein Geist ist, kann auch ein anderer sein, sondern wenn ersterer seine (virtuelle) Expansionskraft bethätigt, so kann der andere, wenn die seine nicht stärker ist, nicht an demselben Orte sich (virtuell) ausdehnen. Es hängt aber wie die ganze Vollkommenheit, so auch die Widerstandskraft des Geistes von dem Grade seiner Immaterialität, Feinheit, ab; und folglich sind die feinsten Geister am schwierigsten zu durchdringen und eine Prärogative des schöpferischen Geistes ist es, dabei von ihnen nicht behindert zu sein. Was den ersten Grund für die Uebersetzung der Vulg. anlangt, so wird er durch die Bemerkung entkräftigt, daß der Positiv gar häufig mehr sagt, als der Superlativ; hier werden die Engel nicht absolut die immateriellsten Geister genannt, sondern nur unter den geschaffenen. Uebrigens haben auch Ambrosius und Fulgentius den Plural und auch viele lateinische Erklärer wie Rabanus, Bonaventura, Jansenius u. A. sich für die griech. lectio entschieden.

διὰ πάντων χωροῦν πν. hat die Vulg. zwar nicht ganz wörtlich, aber sehr sachgemäß wiedergegeben mit: qui capiat omnes spiritus. Denn χωρεῖν heißt nicht nur: weichen, gehen, sondern auch: fassen, freilich letzteres nur mit dem Objektsakkusativ; mit διά kann es nur heißen: durchdringen. Aber das Durchdringen der Dinge seitens Gottes besteht nicht darin, daß er in dieselben eingeht, sondern darin, daß sie bei ihrem Entstehen in

Gottes Unermeßlichkeit aufgenommen werden und fortdauern, nicht wird er in sie, sondern sie in ihm aufgenommen und bleiben in ihm, er umfaßt sie.

V. 24. Denn beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit; sie erstreckt sich aber und durchdringt Alles vermöge ihrer Reinheit.

Durch γάρ wird dieser Satz als Grund des Voraufgehenden angeführt: deßhalb kann die Weisheit auch die undurchdringlichsten Wesen durchdringen, weil sie nicht blos in sich ruht, sondern auch die größte Thätigkeit (κίνησις) nach Außen entfaltet, selbst sich zu den entferntesten Wesen im Augenblicke hinbewegt, oder eigentlich dieselben nie aus sich entläßt. Aber die Alles umfassende Thätigkeit ist nicht der Realgrund der Alles durchdringenden Gegenwart der göttlichen Weisheit, sondern nur der Erkenntnißgrund, wie ja die Philosophen die Allgegenwart aus der Erschaffung und Erhaltung zu beweisen pflegen; der eigentliche Grund der Durchdringung aller Dinge (daher διήκει δέ) ist, wie wir oben zeigten, die Immaterialität, ihre Reinheit; nur materielle Dinge sind gegen einander undurchdringlich; das Wesen, welches einen unendlichen Gegensatz gegen die Materie bildet (vgl. S. Thom., quaest. disp. de Verit., q. 2 a. 2 et saepe), kann und muß alle Wesen durchdringen.

κινήσεως, das Abstraktum gibt die Vulg. sinngemäß durch das konkrete mobilibus; da in der That die Bewegung nichts Anderes ist, als das bewegte Ding. Uebrigens hat August. motibus und Fulgent. einmal mobilitatum, ein anderes Mal aber wieder mobilitantium.

V. 25. Denn sie ist ein Hauch der Macht Gottes und ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen; deßhalb kommt nichts Befleckes in sie.

V. 26. Denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein makelloser Spiegel der Majestät Gottes und ein Bild seiner Güte.

Die Verse 25 und 26 geben nicht untereinander, sondern beide dem Vers 24 coordinirt, den Grund an (γάρ) für die καθαρότης der Weisheit; deßhalb hat die Weisheit eine Immaterialität und Reinheit des Wesens, womit sie Alles durchdringen kann, weil sie 1) an Gottes Natur Theil hat, und 2) der adäquate Ausdruck der Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst ist. Freilich ist diese Begründung nur zutreffend, entspricht nur vollkommen dem Begründeten, wenn die Reinheit der Weisheit im eminentesten Sinne gefaßt wird, nämlich nicht blos als Befreiung vom Stofflichen, sondern als Freiheit von allem dem, was irgendwie die Reinheit trüben könnte, Freiheit von allem, was als Unvollkommenheit ge-

faßt werden könnte; sie ist lauteres, unvermischtes Sein, was die Scholastiker sehr bezeichnend actus purissimus, lauterste Wirklichkeit, nennen. Und in diesem Sinne ist auch: *διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμ.* zu erklären.

Die Theilnahme an der göttlichen Natur bezeichnen die bildlichen Ausdrücke *ἀτμίς* und *ἀπόῤῥοια*, die zunächst zwar nur einen Ausgang aus Gott ausdrücken, der auch allen Geschöpfen zukommt, beide aber zugleich die Identität des Wesens mit dem göttlichen andeuten. Denn mag man nun *ἀτμίς* als Hauch aus dem Munde Gottes fassen (vgl. Job 33, 4, Ekkli. 24, 3), oder dem Sprachgebrauche mehr entsprechend als Dampf, Dunst, der von der Oberfläche des Wassers aufsteigt: immerhin haben wir ein Hervorgehen aus dem Innern der Substanz oder eine Identität des Wesens zwischen dem Hervorgegangenen und dem, aus welchem es hervorgeht. Deutlicher als in *ἀτμίς* ist diese Wesenseinheit durch *ἀπόῤῥοια* bildlich bezeichnet, mag man nun dieselbe vom Ausfluß des Wassers aus der Quelle oder des Lichtstrahles vom leuchtenden Gegenstand verstehen. Dies erklärt sehr schön Theognostus, Vorsteher der alex. Katechetenschule beim hl. Athanasius (de decr. Nic. n. 25): *Οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ· ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα ὡς ὕδατος ἀτμίς· οὔτε γάρ τι ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀτμὶς αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος, οὔτε ἀλλότριον, ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας κτλ.*

Und Origenes beim hl. Pamphilus in Apologia (Galland. IV, p. 16, 24): Vaporis nomen inducens hoc ideo de rebus corporalibus assumsit, ut vel ex parte aliqua intelligere possimus, quomodo Christus, qui est sapientia secundum similitudinem ejus vaporis, qui de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei: sic et sapientia ex eo procedens ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae esse dicitur aporrhaea gloriae Omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhaea enim *ὁμοούσιος* videtur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor.

Die vollkommenste Ebenbildlichkeit der Weisheit mit Gott bezeichnen aber die tropischen Ausdrücke: *ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον, εἰκών.* Denn wenn man auch bei *ἀπαύγασμα* zweifelhaft sein könnte,

ob man es als Strahlenausfluß = ἀπόῤῥοια (mit Chrysost. u. A.) oder als Abglanz, Lichtbild fassen sollte, so kann bei ἔσοπτρον ἀκ. und εἰκών doch nicht der mindeste Zweifel obwalten, daß die Wesensähnlichkeit oder Gleichheit der Weisheit mit Gott durch sie mit allem Nachdruck ausgedrückt wird. Da nun aber der Satz: ἀπαύγ. γάρ ἐστι durch das Zwischenglied: διὰ τοῦτο οὐδὲν κλ. von ἀπόῤῥοια getrennt und zu ἔσοπτρον und εἰκών gezogen und durch die polysyndetische Verbindung sogar auf das Engste mit diesen Ausdrücken verknüpft ist, so kann es auch nicht anders als in der Bedeutung derselben = Abstrahlung, Strahlenbild genommen werden, welche Bedeutung auch die Lexigraphen allein kennen. Wie also das Bild der Sonne im Wasserspiegel der adäquateste Ausdruck der Sonne selbst ist, wie in einem ganz fleckenlosen Spiegel das Angesicht des Beschauenden vollkommen dargestellt wird, so in der Weisheit Gottes die göttliche Wesenheit. Freilich sind dies immer nur äußere Aehnlichkeiten, aber wir haben eben in den geschaffenen Dingen keine Wesensgleichheit, die wir als Bild für die ὁμοουσία der Weisheit gebrauchen könnten.

Die von der Weisheit dargestellten Eigenschaften Gottes (δυνάμεως, ἀγαθότητος ...) haben gerade keine spezielle Beziehung zu ihrem Wesen, mag man sie nun notionaliter oder essentialiter fassen, sondern in dichterischer Weise legt der Verfasser den Begriff: Alle göttlichen Vollkommenheiten (deren Ausdruck die Weisheit ist), in einzelne, das Wesen Gottes deutlicher charakterisirende Attribute auseinander; einige derselben drücken auch schon an und für sich die ganze göttliche Vollkommenheit aus: so δόξα τοῦ παντοκράτορος = hebr. kebodah, welches die (manifestirte) göttliche Herrlichkeit und Wesenheit bezeichnet. Auch ἐνέργεια paßt besser in den Zusammenhang, wenn man es nicht mit Thätigkeit, was hier sehr matt wäre, auch nicht mit Kraft, was schon in δυνάμεως enthalten ist, sondern im philosophischen Sinne von Aktualität nimmt; dann erhalten wir den schönen Sinn: deßhalb ist die Weisheit die lauterste Wirklichkeit (καθαρότης), weil wir in ihr, wie in einem lautern Spiegel den actus purissimus, welcher Gottes Vollkommenheit bildet, selbst sehen. So kann auch die Vulg. nur verstanden werden, wenn sie ἐνέργ. durch majestas gibt.

Der hl. Paulus gibt den Vers 26 mit Vernachlässigung der rhetorischen Enumeration wieder durch: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Hebr. 1, 3.

Des hier angeführten Bildes vom Abglanze des Lichtes bedienen sich die hl. Väter häufig, um die Consubstantialität des Sohnes mit dem

Vater zu beleuchten, z. B. August., de Trinit. l. IV. c. 20: Ibi autem quod manat et de quo manat, unius ejusdemque substantiae est. Neque enim sicut aqua de foramine terrae aut lapidis manat, sed sicut lux de luce. Nam quod dictum est: Candor est enim lucis aeternae, quid aliud dictum est, quam lux est lucis aeternae? Candor quippe lucis, quid nisi lux est? Et ideo coaeterna luci, de qua lux est. Maluit autem dicere: Candor lucis, quam lux lucis, ne obscurior putaretur ista, quae manat, quam illa, de qua manat. Cum enim auditur candor ejus esse ista, facilius est, ut per hanc lucere illa, quam haec minus lucere credatur. Sed quia cavendum non erat, ne minor lux illa putaretur, quae istam genuit, illi cogitationi accurrit Scriptura, qua posset videri obscurior lux ista quae manat, quam illa de qua manat: quam suspicionem tulit, cum ait: Candor est illius i. e. lucis aeternae, atque ita ostendit aequalem . . .

S. andere Stellen bei Petav. Theol. dogm. tom. II, l. V. c. 8.

Zugleich sehen wir aber aus diesen Erklärungen, mit welcher Zuversicht die Väter unsere Stelle von der hypostatischen Weisheit verstehen; der hl. Augustinus erklärt auch ganz allgemein (de Trinit. l. 4 c. 20): Cum pronunciatur in Scripturis aut enarratur aliquid de sapientia sive dicente ipsa sive cum de illa dicitur, Filius nobis potissimum insinuatur.

V. 27. Und obgleich sie eine ist, vermag sie doch Alles und in sich bleibend, erneuert sie das All und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten.

V. 28. Denn durchaus Niemanden liebt Gott, wenn er nicht mit der Weisheit zusammenwohnt.

δέ am Anfange des Verses 27 drückt keinen Gegensatz, sondern wie häufig nur einen Uebergang aus: von dem Wesen und Ursprunge der Weisheit geht der Verfasser zu ihren aus demselben sich ergebenden Wirkungen über, oder kehrt vielmehr wieder zu denselben zurück und erläutert namentlich die beiden oben (V. 22) dem Weisheitsgeiste beigelegten antithetischen Attribute: μονογενές-πολυμερές: Eben deßwegen, weil die Weisheit als adäquates Abbild der lautersten Wirklichkeit selbst actus purissimus ist, kann und muß sie in sich verbleiben d. h. ohne alle Veränderung, die ohne Potentialität und (metaphysische) Unvollkommenheit nicht denkbar ist, Alles nach Außen wirken, was sie wirkt. Das Wirken ist durch π. καινίζειν, erneuern, bezeichnet, um anzudeuten, daß die Thätigkeit der Allmacht nicht an einige Abänderungen gebunden ist, sondern das ganze

Aussehen der Welt (erlösend) umgestalten kann (vgl. Ps. 10, 30). Vielleicht ist zugleich dabei an das ewige vorweltliche Alter der Weisheit gedacht: obgleich so alt, verjüngt sie doch fortwährend das Weltall: sie ist also ewig alt (in ihrem Wesen) und ewig jung (in ihrer Thätigkeit.) Und so haben wir in diesem Verse eine herrliche Ausführung des abstrakten Aristotelischen Gedankens vom primum movens immobile; und wird also die Gottheit der Weisheit auf das Stärkste ausgesprochen.

Von der Wirksamkeit der Weisheit im Allgemeinen geht er dann auf die spezielle und erhabenste in den Menschenseelen über. Zweifach aber ist ihre (übernatürliche) Wirkung in den Seelen: die gratia sanctificans und die gratiae gratis datae. Erstere macht den Menschen zum Freunde Gottes (φίλους θεοῦ κατασκ.), die gratiae gratis datae setzen die Freundschaft Gottes nicht voraus, da sie weniger zum Nutzen des Individuums als zum allgemeinen Wohle gespendet werden. Sie sind hier bezeichnet durch προφήτας κατασκ. προφήτης wird nämlich in einem weitern und engern Sinne genommen; einmal bezeichnet es einen Jeden, der in irgend welcher Weise Vermittler zwischen Gott und den Menschen ist, und so gefaßt bezeichnet es hier den Inbegriff aller gratiae gratis datae; im engeren Sinn ist nur Derjenige ein Prophet, der von Gott erleuchtet, den Menschen unerkennbare Dinge verkündet, oder zu anderen Zwecken der Heiligung in besonderer Weise gesandt wird; so gefaßt steht es hier als die erhabenste gratia gratis data und repräsentirt alle andern. Nur entsteht dabei die Schwierigkeit, daß die heiligen Seelen als Subjekte dieser Gabe genannt sind, während die Charismata (gr. gratis datae) auch Schlechten gegeben werden. Darauf antwortet der hl. Thomas, 2, 2, q. 172 a. 4: Prophetia potest esse sine caritate, quod apparet ex duobus; primo quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus praecedit actum voluntatis, quem perficit caritas. Unde Apost. I ad Cor. 13 prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quae possunt sine caritate haberi. Secundo ex fine utriusque; datur enim prophetia ad utilitatem ecclesiae sicut et aliae gratiae gratis datae, secundum illud Apostoli I Cor. 12: Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem; non autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius prophetae conjungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam; nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem:

quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV Reg. 4., quod simul habitabant cum Eliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae. Ad primum igitur dicendum, quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens amicos Dei et prophetas eos constituit; quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinae operationis. Dabei ist noch zu bemerken, daß der erstere Fall, daß nämlich auch zur eigenen Heiligung und wegen heiliger Disposition die Prophetengabe verliehen wird, der gewöhnliche ist, wie uns dies die ganze Geschichte des alttestamentlichen Prophetenthums und der christlichen Mystik beweist.

Eine sehr schöne Umschreibung unserer Stelle gibt uns die hl. Kirche in der Präfation bei der Weihe des Diakons, die zugleich zeigt, wie allgemein das Charisma der Prophetie hier zu nehmen ist: Omnipotens aeterne Deus, bonorum dator, ordinumque distributor atque officiorum dispositor, qui in te manens innovas omnia et cuncta disponis per Verbum, virtutem sapientiamque tuam, J. Ch. Filium Tuum D. N. sempiterna providentia praeparas et singulis quibusque temporibus aptanda dispensas, cujus corpus, ecclesiam videlicet tuam coelestium gratiarum varietate distinctam . . .

κατά bei γενεάς ist distributiv: in allen Geschlechtern, von Geschlecht zu Geschlecht. Den Uebergang von einem Geschlechte zum folgenden drückt μεταβαίνουσα aus; natio der Vulg. entspricht dem Wortlaute und dem Gebrauche gemäß vollkommen dem griech. γενεά.

Wäre das Wort προφήτης, wie oben bemerkt wurde, nicht so unbestimmt, so ließe sich aus dieser Stelle ein schlagender Beweis gegen die Rabbinen hernehmen, die behaupten, daß unter dem zweiten Tempel die Prophetie erloschen sei; aber da προφητεία für jedes χάρισμα stehen kann, so kann auch wohl die geringere Art von Inspiration, welche sie für jene Zeit annehmen, die bath qol, darunter begriffen werden. Uebrigens waren die Juden auch zur Zeit Christi in Palästina nicht so schroff in der Läugnung der eigentlichen Prophetie für die Zeiten nach Artaxerxes, da Fl. Josephus an der bekannten Stelle über den Kanon (c. Ap. I, 8) nicht die Existenz, sondern nur die ἀκρίβεια der διαδοχὴ τῶν προφήτων in Abrede stellt; man kann aber recht wohl zweifelhaft sein, auf welche

Weise, durch welche Männer die Prophetengabe sich fortpflanzt und doch im Allgemeinen überzeugt sein, daß der hl. Geist sein Volk nicht verlassen hat, wie ja auch in der That Josephus dem Hyrkan diese Gabe beilegt.

V. 28 gibt den Grund an, warum die Weisheit zu Freunden und Begünstigten Gottes macht: Diejenigen nur liebt Gott, würdigt er innigerer Freundschaft und besonderer Gunst (*οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θ.*), welche in ein näheres Verhältniß zur Weisheit getreten sind (*σοφ. συνοικ.*), und so ist die göttliche Weisheit Ursache der göttlichen Freundschaft und Gunst. Unter *ἀγαπᾶν* ist also nicht ein gewöhnliches Lieben, sondern ein inniges Freundschaftsverhältniß zu verstehen, und unter *σοφία* nicht so sehr die menschliche Weisheit, sondern vielmehr die göttliche, mit der der Fromme aufs Engste verbunden ist, zusammenwohnt als Hausgenosse oder als Bräutigam; *συνοικεῖν* wird sowohl von jeglichem Zusammenleben, dann aber ganz besonders vom ehelichen gebraucht.

V. 29. Denn diese ist schöner als die Sonne und über alle Anordnung der Gestirne, dem Lichte verglichen wird sie vorzüglicher erfunden.

V. 30. Denn dieses nimmt die Nacht auf, gegen die Weisheit aber vermag keine Bosheit etwas.

Die durch *γάρ* angedeutete kausale Beziehung des Satzes zum vorhergehenden ist nicht ohne Schwierigkeit. Grimm erklärt dieselbe so: „Denjenigen, der mit der Weisheit sich in innigste Gemeinschaft setzt, liebt Gott deßhalb, weil die Weisheit, selbst über das Reinste und Erhabenste im Reiche des Geschaffenen (Sonne und Licht; Ordnung der Sternenwelt) erhaben, die das ganze Weltall durchdringende, Alles wohl ordnende Kraft ist, der Weise also mit dem Absoluten selbst in Gemeinschaft getreten ist." Aber einmal ist diese Gedankenverbindung zu weit hergeholt und dann ist zunächst nicht von der Erhabenheit der Weisheit, sondern ganz offenbar von ihrer Schönheit (*εὐπρεπεστέρα*) die Rede. Beachten wir dieses, so brauchen wir auch nicht mit Schmid auf V. 27 zurückzugehen, um den zu begründenden Gedanken zu suchen. Die Schönheit ist natürlich Grund der Liebe; von der Liebe Gottes ist aber gerade unmittelbar vorher im V. 28 die Rede. Die über alle sinnenfällige Schönheit erhabene Pracht der Weisheit ist der Grund, daß Gott auch denjenigen, der mit ihr zusammenwohnt, an ihrer Schönheit (wie jeder Bräutigam an den Gütern seiner Braut) Theil hat, von dem Reflex ihres Strahlenkranzes getroffen wird, auf's Zärtlichste liebt.

Unter der θέσις ἄστρων, dispositio stellarum, kann man entweder die von der Wissenschaft (und im Alterthume nur sehr unvollkommen) erkannte systematische Disposition der Planeten und der Sonne oder die mehr oder weniger regellose Anordnung der Sterne, die dem Auge eines Jeden sich in heller Nacht darstellt und einen stärkeren ästhetischen Eindruck ausübt, als es jede Symmetrie oder Harmonie vermöchte, verstehen.

Ein weiterer Grund der Liebenswürdigkeit der Weisheit und desjenigen, der an ihr Theil hat, wird durch φωτὶ συγκρ. εὑρίσκεται πρότερα angegeben, worin nicht schlechthin ihre übersinnliche Schönheit, sondern ihr hoher Werth, der auf ihre Unvergänglichkeit in der Schönheit und Dauer und Festigkeit sich gründet, ausgedrückt ist.

Damit κακία wirklich Gegensatz zu σοφία sei, wie es νύξ zu φῶς ist, so muß darunter die Weisheit in der häufig erwähnten praktischen Bedeutung von Heiligkeit genommen werden. Es vermag aber die Schlechtigkeit Nichts 1) gegen die göttliche Weisheit, was keiner Begründung bedarf; aber auch 2) Nichts gegen die menschliche Weisheit = Frömmigkeit, da dieselbe als Akt des Willens dem Menschen so innerlich ist, daß er durch keine Gewalt der Welt (ja selbst nicht durch Gottes Allmacht) zu einer derselben zuwiderlaufenden Handlung gezwungen werden kann. Noch konkreter faßt das Verhältniß der Bosheit zur Weisheit der hl. Bernhard, indem er diesen Vers zugleich mit dem ersten des folgenden Kapitels verbindet:*) (Serm. de sept. donis Spr. S.) Sapientia vincit malitiam, dum satanam conterit Dei Virtus et Dei Sapientia Christus. Attingit ergo a fine ad finem fortiter, in coelo quidem dejiciendo superbum; in mundo, superando malignum; in inferno spoliando avarum, ... Ordinata procedit acie adversus septem peccati gradus Spiritus septiformis. Et primus contra negligentiam timor exsurgit . . . . Sapientia victrix eradicando singula vitia singulosque inserendo virtutes . . . . et desperante omnino malitia sapientia regnat . . . .

*) Ueberhaupt wird die Kapitelabtheilung hier nicht von Allen in derselben Weise eingehalten, indem Manche (Bernh., Hugo u. A.) das Kapitel mit 7, 30b, Andere (Vatabl. u. A.) mit 8, 2 beginnen.

Achtes Kapitel.

Die hohen Vorzüge der Weisheit unter dem Bilde einer Braut dargestellt.

V. 1. Sie erstreckt sich aber mit Kraft von einem Ende zum andern und verwaltet das All mit Sanftheit.

Das Griechische (διατείνει δέ) faßt diesen Vers als Uebergang zu etwas Neuem, die Vulg. (attingit ergo) als Folge zum Vorhergehenden. Beide logische Verhältnisse liegen hier vor: ein Uebergang, insofern von den übernatürlichen Wirkungen der Weisheit in der sittlich-religiösen Ordnung (Gnade und Charismen) zu den Wirkungen derselben in der physischen Weltordnung oder zu der Vorsehung im Allgemeinen übergegangen wird. Für die ersteren Wirkungen sind aber in Vs. 28 und 29 Gründe angegeben, aus denen auch die Energie und Lieblichkeit ihrer Wirkungen in der physischen Welt folgt. Denn deßhalb ist ihr Wirken ein nachdrückliches, weil keine κακία (im weitesten Sinne des Wortes) etwas gegen sie vermag (V. 30), und deßhalb sind ihre Anordnungen so sanft und lieblich, weil sie selbst das schönste und liebenswürdigste Wesen ist (V. 29). Letzteres Verhältniß der Folgerung schien dem lateinischen Uebersetzer mehr werth hervorgehoben zu werden, als das eines bloßen Ueberganges, und er vertauschte also mit aber, nicht aber konnte er der Meinung sein, wie manche Erklärer sehr naiv behaupten, οὖν sei = δέ.

διατείνει, sich erstrecken, kann zwar auch von räumlicher Ausdehnung gebraucht werden, wenn es sich aber um ein Erstrecken der Weisheit, dem einfachsten Wesen handelt, kann darunter nur eine extensio virtualis verstanden werden, die durch εὐρώστως als kräftiges Wirken an allen Enden näher bestimmt wird. Sind ja doch überhaupt nach der Lehre des hl. Thomas Geister nur dadurch an einem Orte, weil sie dort wirken.

Jedenfalls ist nicht zu begreifen, wie Grimm behaupten kann, bei den vielen Berührungen des Abschnittes mit dem philonischen Lehrbegriff könne das sich Erstrecken kaum anders als emanatistisch gefaßt werden, weil Philo sich die Entstehung und Wirksamkeit der göttlichen Kräfte als Ausdehnung (τείνεσθαι, ἀποτ., ἐκτ.) des göttlichen Wesens dachte. Denn nachdrücklicher als unser Auktor thut (V. 22—28), kann doch die eminenteste Einfachheit und Immaterialität der Weisheit als des adäquaten Abbildes dieser Eigenschaften Gottes nicht betont werden. Nicht also nach Philo, der allerdings jene formelle Ausdehnung annimmt, sondern nach

seinen eignen Worten, durch die er sich mit Philo in schroffen Gegensatz setzt, ist die Bedeutung des mehrdeutigen διατείνεσθαι zu beurtheilen. Ebenso ungereimt ist es, für das Verständniß unsers Verfassers ähnlichklingende Stellen von Stoikern mit ihrer hylopantheistischen Unterlage herbeizuziehen.

ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας erklärt der hl. Bernhard: a summo coelo usque ad inferiores partes terrae und ab ortu creaturae ad finem, und: a maximo angelo usque ad infimum vermiculum; mit welch letzterem der hl. Augustinus zum Theil übereinstimmt: a fine superiore, quod est initium spiritualis creaturae usque ad finem inferiorem, quod est mors corporis, und Pseudodionys.: Usque ad omnium finem pertingens a summis substantiis usque ad infimas . . . semper priorum fines subsequentium initiis jungens. Aber alle diese speziellen Bedeutungen sind mit einbegriffen, wenn wir die Grenzen, die der Verfasser unbestimmt gelassen hat, ganz allgemein nehmen: von einem Ende des Universums bis zum andern, was auch durch das parallele τὰ πάντα gefordert wird; denn der Artikel bei πάντα ist individualisirend und macht so τὰ πάντα zu dem einen Weltganzen.

χρηστῶς hat die Vulg. sehr treffend durch suaviter gegeben; denn diese Bedeutung wird durch das mit ihm in antithetischem Parallelismus stehende εὐρώστως gefordert; die zwei unerläßlichen Requisite einer weisen Regierung sind die Energie und die Milde. Durch erstere wird der Regent in den Stand gesetzt, sein Ziel wirklich zu erreichen, die Sanftheit befähigt ihn, solche Mittel zu gebrauchen, die der Natur der zusammenwirkenden Glieder angemessen sind. Dieses gilt aber nicht allein von der Vorsehung gegen die vernünftigen Geschöpfe, sondern gegen alle causae secundae, wovon hier die Rede ist. S. Aug. de civ. Dei l. 7, c. 30: Sic administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Wir können in der That beobachten, daß Gott überall in der natürlichen, wie in der übernatürlichen, in der physischen wie in der geistigen Natur, diese Wirkungsweise einhält, nämlich die geschaffenen Dinge, soweit es ihre Kräfte vermögen, zur Erreichung seiner Zwecke wirken läßt und nur dann gegen oder über ihre Natur selbst unmittelbar in die Schöpfung eingreift, wenn sie nicht dazu mitwirken können, wie bei manchen Wundern. Und diese Art der Vorsehung ist ein vollkommenerer Ausdruck der göttlichen Weisheit, Macht und Güte, als wenn man in occasionalistischem Sinne Gottes unmittelbares Eingreifen und fortwährendes Verbessern seiner Werke postulirt. Dieses Gesetz des göttlichen Wirkens nennt Tongiorgi (Instit. phil. vol.

II. p. 391) lex medii naturalis und führt es unter den kosmischen Gesetzen oder den Gesetzen der göttlichen Vorsehung an.

Genauer analysirt die Sanftheit der göttlichen Vorsehung der hl. Thomas (I, 2, 9 no. a. 2): Non est conveniens, quod Deus minus provideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus. Et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles secundum illud Sap. 8: Et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum et sic donum gratiae qualitas quaedam est. Cf. 2, 2 q. 23 a. 2 et q. 165 a. 1.

V. 2. Diese gewann ich lieb und suchte ich auf seit meiner Jugend und ich suchte sie als Braut mir heimzuführen und ich war ein Liebhaber ihrer Schönheit.

Unter dem Bilde der intensivsten, bräutlichen Liebe läßt der Verfasser den Salomon nochmals auf sein sehnsüchtiges Streben nach der Weisheit und die hohen Vorzüge derselben, die 7, 7. ff. geschildert sind, zurückkommen. Insofern darin eine Wiederholung liegt, ist sie psychologisch wohl motivirt, da ja der Liebhaber nicht müde wird, immer und immer wieder seine Liebe zu erklären und die Vorzüge des geliebten Gegenstandes zu preisen. Eine tautologische Wiederholung haben wir aber durchaus nicht, da in einer neuen Form und mit Gradation die Gedanken des vorigen Kapitels wieder aufgenommen werden.

ταύτην ἐφίλησα, emphatische Hinweisung auf die so eben mit den glänzendsten Farben geschilderte Weisheit. Durch den künstlichen Bau des Tristichons hat der Verf. dem Gedanken einen schönen Ausdruck verliehen. Dasselbe hat offenbar die Form a:b:b; das Monostichon 2a hat die Besonderheit, daß es 2b und 2c in sich zusammenfaßt, aber in chiastischer Stellung, indem 2a,α dem 2c und 2α,β dem 2b entspricht. Dem *ἐφίλησα* entspricht *ἐραστὴς ἐγένομην* und dem *ἐξεζήτησα ἐκ νεοτ. μ.* ist parallel *ἐζήτησα νύμφην ἀγαγ. ἐμαυτῷ*; dem Gedanken nach verhalten sich die Glieder in 2a zu denen in 2b und 2c wie das Allgemeine, Unbestimmte zu dem Besonderen, Bestimmten: denn *φιλεῖν* kann bei den

Spätern von jeder Liebe und bei den Klassikern von jedem amor concupiscentiae (den amor benevolentiae oder gratuitus bezeichnen sie durch ἀγαπᾶν) gebraucht werden, ἐράω aber wird, wie schon seine Verbindung mit dem Genitiv zeigt, von der sinnlichen, besonders geschlechtlichen Liebe gebraucht; was ἐξεζήτ. noch unbestimmt läßt, das sagt deutlich ἐζήτ. νύμφ. ἀγαγ. Außerdem sind die Hinterglieder Steigerungen der vorderen. Die Intensität des Verlangens, sie als seine Braut zu haben, ist schon durch das Medium ἀγαγέσθαι, für sich heimführen, ausgedrückt, verstärkt wird es, nicht etwa durch ἐμοί, sondern durch das stärkere ἐμαυτῷ; und ἐραστὴς ἐγ. ist nicht blos (momentan) lieben, sondern drückt den festen Habitus aus. Aber auch alle vier Glieder bilden eine Steigerung untereinander. Durch ἐκ νεότητος wird die Liebe als die erste, feurige Jugendliebe und durch ἐξ in ἐξεζήτ. die Heftigkeit oder das Erkiesen der Braut bezeichnet, und in ἐραστὴς ἐγενόμην wird die Erreichung des Strebens ausgedrückt, nämlich der Besitz der Weisheit, der, im Gegensatz zu sinnlichen Verbindungen, in einem dauernden Liebesverhältnisse besteht.

V. 3. Edle Geburt verherrlicht sie, da sie in Lebensgemeinschaft mit Gott steht, und der Allbeherrscher hat sie liebgewonnen.

V. 4. Denn sie weiht ein in das Wissen Gottes und ist Erwählerin seiner Werke.

Betrachtet man die Gluth der Farben, mit der Salomon in V. 2 seine feurige Jugendliebe zur Weisheit gezeichnet hat, so wird man es begreiflich finden, daß dieses Bild noch in der ganzen folgenden Lobeserhebung der Weisheit vor seinen Augen schwebt, so zwar, daß die Töne immer schwächer werden, aber erst nach und nach verklingen. Denn ganz deutlich sprechen noch in dem Bilde V. 3, 5, 6, 7 u. V. 9: ἀγαγέσθαι πρός συμβίωσιν; klar tritt es dann wieder hervor in V. 16: εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῇ, und schließlich V. 19: ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἐμαυτόν, das in diesem Zusammenhange offenbar von einem (ehelichen) Liebesverhältnisse zu verstehen ist. Nur wenn wir diese Stelle so fassen, ist es möglich, den Verfasser von der Anschuldigung der Wiederholung zu rechtfertigen, denn nur so sagt er wieder der Sache nach Aehnliches wie 7, 7 ff., aber unter einer neuen bildlichen Form. Denn es wird doch Niemand überzeugt werden durch die Apologie Schmid's, daß 7, 7 ff. historisch referirt werde, welche Kenntnisse er durch die Weisheit erhalten habe, Kap. 7 aber zeige, welche Gaben aus dem Wesen der Weisheit für ihn und alle Menschen zugleich kommen. Man sehe nur 8, 9: proposui ... sciens, quoniam mecum communicabit

de bonis ... 10: habebo propter hanc claritatem etc. An beiden Stellen aber leitet er die Segnungen der Weisheit aus ihrem Wesen ab, nur daß an erster Stelle die Beleuchtung des Wesens folgt, hier aber vorausgeht. Offenbar ist hier von einem noch spezielleren Verhältnisse der Weisheit zu Salomo die Rede, wie dort; denn das eheliche ist das allerindividuellste. Es zeigen aber die hier der Weisheit beigelegten Vorzüge ganz evident, daß sie als Vorzüge, die eine Braut begehrenswerth machen, gedacht sind. Adel des Geschlechtes (V. 3), Mitgift (V. 5), Einsicht (V. 6), Tugend (V. 7), Erfahrung (V. 8). Es zeigt also Salomon von V. 3 an, durch welche Liebenswürdigkeiten dieser Braut er zu einer so heftigen Liebe gegen sie (V. 2) entbrannt sei, freilich um seinem allgemeinen Zwecke entsprechend auch Andere, namentlich Könige, zu derselben Liebe zu entflammen.

εὐγένειαν δοξ. ist zweifelhaft, ob man es auf den Adel der Weisheit, oder den Adel des Liebhabers, welchen sie erhöht (δοξάζει), beziehen soll. Dem Sinne nach ist freilich beides nicht sehr verschieden, denn nur dadurch kann die Braut ihren Bräutigam adeln, wenn sie selbst von hohem Adel ist. Die Vulg. übersetzt es durch generositatem illius und will es also nicht auf die Weisheit bezogen wissen, sonst hätte sie das rückbezügliche suam wählen müssen. Und in der That ist diese Fassung allein möglich. Denn das Edlere kann nicht durch das Geringere verherrlicht werden; nun aber besteht die εὐγένεια der Weisheit nach 8, 25, wo auseinander gesetzt wird: τί δέ ἐσιν καὶ πῶς ἐγένετο (6, 24), in der Konsubstantialität mit Gott; faßten wir also εὐγεν. vom Adel der Weisheit, so erhielten wir den Sinn: Ihre hohe Geburt, ihre Konsubstantialität wird verherrlicht durch die συμβίωσις mit Gott; wer eins ist mit der höchsten Herrlichkeit kann aber doch offenbar nicht einen Zuwachs an Herrlichkeit durch die Lebensgemeinschaft mit derselben erhalten. Es kann also nur gefaßt werden: Seinen Adel, nämlich ihres Liebhabers, verherrlicht sie, weil sie selbst den höchsten Adel besitzt; denn wegen ihrer Wesensgleichheit mit Gott steht sie in der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm, in ehelichem Verhältnisse (συμβίωσις, ἀγαπ. αὐτὴν), kraft dessen der Adel Gottes ihr Adel ist, wie der Adel des Mannes auch der Frau angehört. Wenn Grimm gegen diese Fassung einwendet, Salomon sei angeborenen Vorzügen entgegen (7, 1–6), so trifft das gar nicht unsere Erklärung, denn 1) folgt daraus, daß Salomon ebenso geboren ist, wie alle Menschen, nicht, daß er keinen angebornen Adel besaß, sonst gäbe es überhaupt keine adelige Abkunft, er will aber auch nur sagen, daß ihm die Weisheit nicht angeboren sei, sondern erworben; 2) Salomon spricht hier

nicht so sehr von seinem Adel, sondern von dem Adel irgend eines Liebhabers der Weisheit, den derselbe hat oder zu haben glaubt, und dem Gedanken nach könnte dieser Vers ebenso gefaßt sein, wie V. 5 u. ff.: Wenn ein Bräutigam auf vornehme Herkunft, auf Ebenbürtigkeit bei seiner Braut sieht: sie kann seinen Adel noch verherrlichen.

καὶ ὁ πάντων δεσπ. ἠγάπησεν αὐτήν ist offenbar parallel mit συμβ. ἔχουσα; statt daß aber ersteres auch als Nebensatz konstruirt wurde, geht es in den Hauptsatz über, wodurch scheinbar ἠγάπ. dem δοξάζει koordinirt ist. Der Parallelismus erklärt ἠγάπ. als eheliche Liebe, die aber durch das Wort selbst und durch das Subjekt, dem sie beigelegt wird, als ethische, reinste und uneigennützigste zu fassen ist. Der Aorist drückt das Eintreten der Handlung aus, ohne die Dauer auszuschließen, wie unser deutsches: Ich gewann sie lieb; hier aber fordert die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens zugleich die Dauer.

Nicht deßhalb liebt sie Gott, weil sie Eingeweihte . . . ist, sondern umgekehrt; aber wir erkennen seine Liebe aus seinen Liebeserweisungen; γάρ am Anfange des V. 4 gibt also nicht den Real-, sondern Erkenntnißgrund. μύστις, Eingeweihte, oder noch stärker Einweiherin in seine Geheimnisse, μύστης = μυσταγωγός, Vulg. doctrix.

αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐ. Sie wählt aus, was er wirken wird. So hat er, als Zeichen seiner innigsten Vertrautheit mit ihr, sein Erkennen ihr mitgetheilt, indem er kein Geheimniß vor ihr hat, und seine Freiheit ihr anheimgestellt, indem er nicht selbst beschließt, was er unter dem unendlich vielen Möglichen realisiren will, sondern die Auswahl seiner Weisheit überläßt: das ist die communio bonorum, die natürlichste Folge der ehelichen Liebe und Unzertrennlichkeit. Philosophisch ausgedrückt heißt diese Verbindung des göttlichen Wissens und Wollens mit der Weisheit so viel als: „Nicht alles, was Gott vermag potentia absoluta, kann er auch potentia ordinaria. Alles Wirken Gottes ist mit Weisheit gepaart."

Die Lesarten εὑρέτις oder εὑρέτης oder αἱρέτης bedürfen wegen ihrer geringen Bezeugung keine Berücksichtigung.

V. 5. Wenn aber Reichthum ein begehrenswerthes Gut im Leben ist, was ist reicher als die Weisheit, die Alles schafft?

V. 6. Wenn aber Einsicht schafft, wer ist mehr als sie Künstler von Allem, was ist?

V. 7. Auch wenn Einer Gerechtigkeit liebt, ihre Arbeiten sind Tugenden; denn sie lehrt Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmuth, welche das Ersprießlichste im Leben für die Menschen sind.

V. 8. Wenn aber auch Jemand Vielerfahrenheit verlangt, so weiß sie das Alte und das Zukünftige zu beurtheilen, sie versteht Wendungen von Reden und Lösungen von Räthseln, Zeichen und Wunder weiß sie voraus und Ausgänge von Epochen und Zeiten.

τὰ πάντα wie V. 1: das Weltall, was auch durch das parallele τῶν ὄντων (s. V.) gefordert ist. Wenn die Weisheit das All wirkt, d. h. erschafft und erhält, so besitzt sie mit absolutem Dominium kraft des legitimsten Titels auch die ganze Welt und von ihr gilt dann: Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in ea. Quia ipse super mare fundavit eum . . . Ps. 23, 1.

εἰ δὲ φρόνησις ἐργ. Wie der Parallelismus mit V. 5, 7 u. 8 zeigt, Breviloquenz für: Wenn Einer (an seiner Braut) Einsicht verlangt, welche zu künstlerischer Thätigkeit befähigt, so hat die Weisheit, welche Alles was ist, künstlerisch disponirt hat, die höchste Einsicht. Wie aber auch φρον. ἐργαζομένη von einer Braut verlangt werden könne, sehen wir aus Prov. 31, 13: Operata est consilio manuum suarum . . . stragulatam vestem fecit sibi. Es hat hier dem Zusammenhang gemäß φρόνησις seine weiteste Bedeutung: Einsicht (Vulg.: sensus), während es kraft eines andern Zusammenhangs, nämlich neben den drei andern Kardinaltugenden in V. 7 die Klugheit bezeichnet. Ebenso ist in εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, weil dem Adel, dem Reichthum und der Einsicht koordinirt, in seiner allgemeinen Bedeutung von Tugend, Inbegriff aller Tugenden zu nehmen, während es als eines seiner vier Theilungsglieder im Folgenden (V. 7) natürlich spezieller, nämlich als eine der vier Kardinaltugenden genommen werden muß.

οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί gibt die Vulg. labores hujus magnas habent virtutes, indem sie magnas jedenfalls aus der Größe der sogleich genannten Kardinaltugenden entnahm, durch habent aber die Kühnheit des griech. Ausdrucks, der die Arbeiten selbst Tugenden nennt, mildern wollte. Es wird aber sehr energisch die enge Verbindung der Tugenden mit der Weisheit und die Sicherheit, mit der sie aus derselben hervorgehen und bewirkt werden, ausgedrückt, wenn es heißt: ihre Arbeiten sind Tugenden. Die Art und Weise, wie die Weisheit die Tugenden hervorbringt, wird näher erklärt durch ἐκδιδάσκει γάρ; πόνοι und ἐκδιδάσκει sind also parallel und letzteres ist nicht blos von einem theoretischen Lehren zu verstehen, sondern von einem thätigen Einpflanzen, wie dies ja ἐκ in διδ. schon zeigt und der häufig berührten weitern Bedeutung der Weisheit entsprechend ist, welche als caritas die causa formalis aller Tugenden ist. Die vier genannten Tugenden bilden in der That den Inbegriff aller Tugenden, wenigstens derjenigen, die hier

in den Zusammenhang gehören: quibus utilius nihil est in vita hominibus, der moralischen; die theologischen Tugenden, weil sie Gott zum unmittelbaren Objecte haben, sind also bei Betrachtung derjenigen, welche den Menschen im Leben leiten, auszuschließen.

Die adäquate Eintheilung beweist der hl. Thomas 1, 2 q. 61 a. 3: Numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subjecta et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur (sc. moralis) est rationis bonum, quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo et hoc vel circa operationes et sic est justitia vel circa passiones, et sic necesse est duas esse virtutes; ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones considerata repugnantia ipsarum ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter: Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est, quod passio reprimatur et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est, quod homo firmetur in eo quod est rationis ne recedat, et ab hoc denominatur fortitudo.

Et similiter secundum subjecta. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur (scl. moralis), scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit, et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est: in voluntatem, quae est subjectum justitiae et in concupiscibilem, quae est subjectum temperantiae et in irascibilem, quae est subjectum fortitudinis.

Ist aber die Eintheilung adäquat, so müssen alle moralischen Tugenden in diesen vieren enthalten sein oder auf irgend eine Weise auf dieselben zurückgeführt werden können, und es leuchtet einerseits ein, daß sie mit Recht Kardinaltugenden genannt werden, anderseits, wie präzis und logisch die Periode des V. 7 sich herausstellt: Wenn Einer die Gerechtigkeit, den Inbegriff der Tugend verlangt: die Weisheit lehrt ihn die vier Tugenden, welche alle Tugenden in sich schließen.

πολυπειρία dem Wortlaute nach Vielerfahrenheit, dem Sprachgebrauche nach aber auch multitudo scientiae, wie es die Vulg. gibt. Diese Eigenschaft kann man eigentlich nicht wohl an einer Braut ver-

langen, wenn sich aber auch (εἰ δὲ καί) so hoch die Ansprüche eines Liebhabers verstiegen, die Weisheit überbietet sie. Mit diesem höchsten Vorzuge schließt der Verfasser die schöne durch Anapher (εἰ δὲ ... εἰ δὲ ..) und Gradation (εὐγένεια — πλοῦτος — φρόνησις — δικαιοσύνη — πολυπειρία, welches letztere nicht an und für sich höher steht als δικαιοσύνη, sondern nur als Vorzug, den ein Bräutigam an seiner Braut erwarten kann) verschönerte Periode.

Was unter der πολυπ. zu verstehen sei, erklären im Allgemeinen die derselben entsprechenden Vorzüge der Weisheit im Nachsatze; denn wenn dieselben auch, nach der Analogie der vorhergehenden Glieder zu schließen (V. 5, 6, 7), in denen die in der Apodosis enthaltenen wirklichen dotes der Weisheit die in der Protasis enthaltenen Ansprüche übersteigen, bei weitem die gewünschte πολυπειρία überbieten, so besteht doch jedenfalls eine Beziehung der Aehnlichkeit zwischen den gewünschten Vorzügen und den an der Weisheit realisirten. Es sind aber diese viel umfangreicher als die durch φρόνησις des V. 6 gegebenen; denn während die φρόνησις eigentlich nur zum τεχνίτης macht (V. 5), so erstreckt sich die πολυπειρία auf den gesamten praktischen Theil der hebräischen chochmah.

Statt εἰκάζειν welches der text. rec. mit Vatic., Ephr. rescr. al., Arm. bietet, hat Sinait., Alex., Venet., al., Clem., Alex., Vulg., Pesch., Arab. εἰκάζει, was einen schönen chiastischen antithet. Parallelismus herstellt und auch durch den Sinn verlangt wird; denn nur τά μέλλοντα können als Gegenstand muthmaßlicher Beurtheilung gefaßt werden, nicht aber τὰ ἀρχαῖα; denn von einer Rekonstruktion des Vergangenen durch Hypothesen, wie sie unsere modernen Wissenschaften (Geologie, Geschichte u. s. w.) versuchen, wußte die Weisheit der Hebräer Nichts. Wenn nun gleich die göttliche Weisheit keine bloße muthmaßliche oder auch nur erschlossene ist (Vgl. 19, 18 über letztere Bedeutung von εἰκ.), so wird doch zur Bezeichnung der Kenntniß der Zukunft ein Wort gewählt, womit der Mensch die schwache Erschließung der Zukunft zu bezeichnen pflegt, da ja hier die Rede ist von der Weisheit, insofern sie mit den Menschen sich verbindet.

στροφὰς λόγων entspricht ganz genau dem Wortlaute nach dem versutias sermonum der Vulg., und auch dem Sprachgebrauch nach in so weit als wenigstens στροφαί auch gewöhnlich im üblen Sinn genommen wird: Ränke, wie versutia, Verschlagenheit. Aber in der Griech. Bibel wird es auch im guten Sinne gebraucht. Eccli. 39, 2, 3: Διηγήσεις ἀνδρῶν ὀνομαστῶν συντηρήσει, καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παρα-

βολῶν ἀναστραφήσεται: welche Stelle mit der unsrigen durch Verbal- und Real-Parallelismus (Vgl. dort V. 1: σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζήτησει... und VV. 2 u. 3 enthalten die Enumeration unserer Weisheit) verbunden ist; wir haben also unter στρ. λόγ. die den Orientalen so beliebte parabolische Spruchweisheit zu verstehen. S. auch Sprichw. 1, 3, wo die Vulg. στροφὰς λόγων mit eruditionem sermonum übersetzt. λύσεις αἰνιγμάτων würde mit Eccli. 39, 2, 3 verglichen, sich auch auf die änigmatisch-parabolische (αἰνίγμασι παραβολῶν) Weisheit beziehen, scheint aber anderseits, weil salomonische Weisheit hauptsächlich im B. d. Weisheit empfohlen wird, im eigentlichen Sinne zu nehmen zu sein, da ja gerade das Lösen von Räthseln an Salomon gerühmt wird (3. Kön. 10, 1). Beide Auffassungen liegen aber nicht weit auseinander, da der ernstreligiöse Charakter des orientalischen Weisen seine Räthsel hauptsächlich dem religiösen oder sittlich-praktischen Gebiete entnimmt und seine Vorliebe für Bilder dieselben in die Form der Parabel kleidet. Vgl. z. B. das berühmte Räthsel 3. Esdr. 3 u. 4 u. Ezech. 17, 3. λύσεις αἰνιγμ. ist übrigens auch von parabolischer (Räthsel-) Weisheit, wie in der parallelen Stelle der Eccli. verstanden, immerhin von στροφὰς λογ. verschieden wie das Besondere vom Allgemeinen, auch schon deshalb, weil στροφὰς λ. das Erfinden und Verstehen, λύσεις αἰν. aber nur von der Lösung verstanden werden muß.

σημεῖα καὶ τέρατα werden auch im N. T. mehrfach zusammen verbunden gebraucht, obgleich jedes derselben dem Sprachgebrauch gemäß Wunder bedeutet. Wir müssen die Verbindung demnach als Hendiadys fassen: Zeichen und Wunder = Wunderzeichen d. h. ein über die Ordnung der Natur gehendes Ereigniß, das nach der Absicht seines göttlichen Urhebers etwas bedeutet. Sache der Weisheit ist es 1) die Uebernatürlichkeit (τέρας) und 2) die Bedeutung zu erkennen, höchste Weisheit aber ist es, welche nur die ungeschaffene Weisheit verleihen kann, dieselbe voraus zu erkennen (προγιγ.).

ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων; da die Zeit selbst nichts Reales ist, sondern nur in den veränderlichen, aufeinander folgenden Dingen alles Sein hat, vermöge dessen sie Gegenstand einer Voraussicht werden kann, so sind unter den ἐκβάσεις καιρ. κ. χρ. offenbar Verlauf und Ausgang der Dinge auch in den fernsten Zeiten zu verstehen. καιροί, bestimmte Zeiten, χρόνοι unbestimmt lange Zeiten, weßhalb es die Vulg. mit secula in der weitesten Bedeutung dieses Wortes wiedergibt. Es unterscheidet sich aber dieses Vorhererkennen von dem εἰκάζειν τὰ μέλλοντα, daß es besonders die Ferne der Zeit, die Länge der Zeiträume, welche die Weisheit

überblickt, hervorhebt und außerdem kein bloßes Schätzen (εἰκάζειν) aus den schon vorhandenen Ursachen ist, sondern ein sicheres Vorherwissen (προγιγνώσκει), das nur durch eigentliche Prophetengabe möglich ist.

V. 9. Ich beschloß also diese zur Lebensgemeinschaft mir heimzuführen, überzeugt, daß sie mir durch ihren Rath Güter bringen werde und ein Trost in Trauer und Sorgen sein werde.

V. 10. „Ich werde ihretwegen Ruhm unter der Menge haben und Ehre bei den Aelteren, ich der Jüngling."

V. 11. „Scharfsinnig werde ich im Rechtsprechen erfunden werden und im Angesichte der Mächtigen werde ich bewundert werden."

V. 12. „Wenn ich schweige, werden sie auf mich warten, und wenn ich spreche, werden sie auf mich horchen und wenn ich länger rede, werden sie die Hand auf ihren Mund legen."

V. 13. „Ihretwegen werde ich Unsterblichkeit erlangen und ewiges Andenken denen, die nach wir kommen werden, hinterlassen."

V. 14. „Regieren werde ich (meine) Völker und unterworfen werden mir (fremde) Nationen."

V. 15. „Fürchten werden sich vor mir, wenn sie von mir hören, furchtbare Tyrannen; unter dem (meinem) Volke werde ich milde auftreten und im Kriege tapfer."

V. 16. „In mein Haus eintretend, will ich in ihrem Schoße ruhen; denn keine Bitterkeit hat ihr Umgang und keinen Verdruß ihre Lebensgemeinschaft, sondern Frohsinn und Freude."

ταύτην (V. 9) emphatisch: diese mit solchen Vorzügen geschmückte Braut beschloß ich heimzuführen (ἀγαγέσθαι Med., zu sich in das Haus, heimführen). σύμβουλος ἀγαθῶν, Ratherin von Gütern d. h. Rath ertheilend, wodurch ich Güter erlangte (Vulg. mecum communicabit); natürlich sind hauptsächlich die Güter gemeint, die in den vorigen Versen genannt sind; daß dennoch der Artikel nicht steht, hat seinen Grund in dem Bestreben, die Güter so allgemein und unbeschränkt als möglich hinzustellen.

παραίνεσις = παραμυθία = alloquium = allocutio (Vulg.), gebraucht wie Horaz, Epod. XIII, 18: Deformis aegrimoniae dulcibus alloquiis.

Weil er schon vorher 7, 11 gesagt hat, daß er zugleich mit der Weisheit alle Güter bekommen hat, so ist als Gegenwart von der aus die Erlangung (ἕξω u. s. w.) der folgenden Güter als zukünftig gefaßt wird, die Zeit seiner frühesten Jugend anzusehen, in der er von dem Verlangen nach Weisheit wegen der großen Güter, die sie ihm bringen würde, erfaßt wurde, nicht aber die Zeit, in der er jetzt spricht. Dem

Sinne nach sind also die Futura noch abhängig von εἰδώς (V. 9) und dem ὅτι ἔσται koordinirt; man muß sich also entweder immer (V. 10—17) wieder ὅτι ergänzen, oder wenn man sie grammatisch von ἔκρινα (V. 9) lostrennt auf's Engste mit ταῦτα λογισάμενος (V. 17), was sie alle zusammenfaßt, verbinden, wodurch sie dem ἔκρινα oder zunächst dem περιῆειν ζητῶν subordinirt und auch so als Gedanken einer früheren Zeit zurückdatirt werden; im Deutschen kann man, um dieses Verhältniß auszudrücken, die Verse in Anführungszeichen setzen. Wenn man dies berücksichtigt, daß nämlich alle hier genannten Vorzüge nicht als wirkliche Tugenden und Schicksale Salomons hingestellt werden, sondern blos als von ihm gedachte, in der Zukunft erwartete, so schwindet die Schwierigkeit, die Viele darin finden, daß von dem friedfertigen Könige Salomon hier in V. 14 gesagt wird: ἔθνη ὑποταγήσεταί μοι. Und es ist nicht nöthig zu übersetzen: „Werden mir gehorsam bleiben", sondern es ist die eigentliche Bedeutung des Passivs festzuhalten: „Sie werden unterworfen werden."

δι' αὐτήν (V. 10 u. 13) sagt er und nicht δι' αὐτῆς, weil er die Weisheit nicht als causa efficiens (instrumentalis) der Lebensgüter darstellen will, sondern als causa finalis, deretwegen ihm von den Menschen Ehre, Bewunderung u. s. w. gespendet wird. Damit bleibt der Verfasser dem angenommenen Bilde des Liebesverhältnisses mit der Weisheit als einer Braut getreu; denn weil die ehelichen Güter (Adel, Reichthum u. s. w.) in dieser Ehe von der Braut kommen, so ist sie die Hauptperson, um deretwillen auch dem Manne Ehre zu Theil wird.

ἐν ὄχλοις dem Sprachgebrauche gemäß und hier dem πρεσβυτέροις (eigentlich Aelteste, deßhalb die Antithese ὁ νέος, dann aber wie γέροντες nach klassischem und biblischem Gebrauche: Optimaten) entgegenstehend: unter dem Haufen, der Menge. ἐν κρίσει entweder vom Urtheilen im Allgemeinen oder besser mit Bezug auf das scharfsinnige Urtheil Salomons zwischen den 2 Weibern, 3 Kön. 3, 16—28 und das ihm daselbst gespendete Lob: Audivit itaque omnis Israel judicium, quod judicasset rex et timuerunt regem videntes sapientiam Dei esse in eo ad faciendum judicium, vom richterlichen Urtheil zu verstehen, zumal hier nicht von Segnungen der Weisheit im Allgemeinen sondern von den Vorzügen, die sie einem Herrscher verleiht, die Rede ist, nach orientalischer und alter Anschauung aber das Rechtsprechen dem Könige so eigenthümlich ist, daß er darnach benannt wird; s. zu 1, 1; 6, 2. So erhalten wir in dem Vs einen schönen (synthet.) Parallelismus, indem sich 11 a auf die Justizpflege, 11 b auf die Verwaltung bezieht; denn daß durch:

Im Angesichte der Mächtigen werde ich bewundert werden ein Auftreten im Reichsrathe bezeichnet werden soll, zeigt der folgende asyndetisch also erklärend angefügte V. 12: So lange ich noch schweige, warten sie auf mich d. h. Keiner wagt es vor mir zu sprechen, wenn ich auch zögere; 12 b: Wenn ich die Thronrede halte, herrscht Aufmerksamkeit; 12 c: Und selbst wenn meine Rede außergewöhnlich lange (ἐπιπλεῖον) dauert, Keiner wagt es, mich zu unterbrechen. Und dies Alles nicht so sehr wegen der fürstlichen Macht, als wegen der Herrscherweisheit.

ἐν ὄψει δυναστῶν θαυμασθήσομαι (11) gibt die Vulg. durch: In conspectu potentium admirabilis ero et facies principum mirabuntur me; da aber diese zwei Glieder ganz genau dasselbe sagen das eine in passiver das andere in aktiver Konstruktion, so sind sie als doppelte Uebersetzung eines und desselben Textes anzusehen.

Die Hand auf den Mund legen (12) ist Zeichen des ehrerbietigsten Schweigens; vgl. Job 29, 9, welche Stelle auch in sachlicher Beziehung mit der unsrigen sehr verwandt ist.

ἀθανασίαν (13, a) kann dem Zusammenhange gemäß und namentlich dem parallelen μνήμην αἰώνιον (13, 6) entsprechend nur von der mnemonischen Unsterblichkeit des Namens und Ruhmes verstanden werden.

V. 14 zerlegt die Herrscherthätigkeit in innere (διοικήσω λαούς) und äußere (ἔθνη ὑποταγήσεταί μοι), in den Beziehungen zu andern (angrenzenden, unterjochten) Völkern (während V. 11 die innern in Justiz und Verwaltung theilt und V. 15 die kriegerische der friedlichen gegenüberstellt); offenbar werden λαοί und ἔθνη in dasselbe Verhältniß zu einander gestellt, wie hebr. 'ammim und gojim, die sich in der Weise, wie die Uebersetzung andeutet, unterscheiden.

μέ (V. 15) zwischen φοβηθ. und ἀκ gehört nicht zu ersterem, sondern zu ἀκουσ., da von einem unmittelbaren Hören seitens seiner Magnaten (V. 12) nicht mehr die Rede ist, sondern seitens auswärtiger Herrscher („furchtbarer Tyrannen"), es ist also zu ergänzen περὶ ἐμοῦ. — ἐν πλήθει, wie der Gegensatz ἐν πολέμῳ zeigt: unter meinem Volke, er nennt dasselbe πλῆθος = ὄχλος, die Menge, der gemeine Haufen, um dadurch die Güte gegen dasselbe, seine Herablassung hervorzuheben.

In mein Haus eintretend (V. 16) bezeichnet die Rückkehr in das häusliche, Privat-Leben des Fürsten, wo er von den Anstrengungen und Verdrießlichkeiten seines öffentlichen, schweren Amtes Erholung sucht; diese bietet ihm die Weisheit, wie eine liebevolle Gattin, der es nur darum zu thun ist, die Freude ihres Mannes zu sein. Im Uebrigen ist

der V. 16 Erklärung von dem „Troſt in Trauer und Sorgen" des V. 9, ſowie 10—15 die „Güter" darlegt, welche derſelbe V. 9, der das Thema zu 10—16 enthält (und dem entſprechend auch rythmiſch ausgezeichnet iſt a : b : b), in Ausſicht ſtellt; und dies ein neuer logiſcher Grund für unſere obige Behauptung, daß die Futura in dieſen VV. (10—16) nicht dem Aoriſt ἔκρινα (V. 9), ſondern dem ὅτι ἔσται μου σύμβ. koordinirt ſind.

Daß mitten unter den hohen herrlichen Vorzügen der Weisheit, in V. 16 der Umgang mit ihr durch Verneinung von Unleidlichkeit derſelben empfohlen wird, könnte wenig rhetoriſch erſcheinen, wenn man nicht im Auge behält, daß der Vf. ſtets auf das eheliche Verhältniß Rückſicht nimmt, bei welchem es gar häufig vorkommt, daß es anſtatt dem geplagten Ehemanne Erholung von ſeinen Berufsarbeiten zu bieten, durch eine unleidliche Frau ſelbſt im häuslichen Kreiſe das Leben verbittert. Aber außerdem liegt dem ſinnlichen Menſchen der Gedanke auch gar zu nahe, daß der Umgang mit der Weisheit, weil er viel Studium und Anſtrengung fordert, doch ſo viel Lieblichkeit nicht bieten könne; darum iſt die energiſche Verwahrung gegen den Verdruß der Lebensgemeinſchaft mit der Weisheit ſehr am Platze. Ueber den Gedanken ſelbſt kann uns am beſten aus eigener Erfahrung der engliſche Lehrer Aufſchluß geben. Er ſagt 1, 2 q. 35 a. 6: Dicitur Sap. 8: Non habet amaritudinem etc. Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est, quae sit contraria delectationi contemplationis. . . Delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter: Uno modo ita, quod contemplatio sit delectationis causa et non objectum et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione sed de re contemplata; contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans sicut et aliquid conveniens et delectans; unde si sic delectatio contemplationis accipiatur nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. (Dies hat aber bei der Betrachtung der Weisheit, als der höchſten Schönheit, nicht Statt; alſo iſt auch unter dieſer Rückſicht der Umgang mit der Weisheit freudebringend.) Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum et causa, puta quum aliquis delectatur de hoc ipso, quod contemplatur et sic dicit Greg. Nyss.: Ei delectationi, quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia et hoc idem dicit Philosophus in I. Top. et X. Ethic. Sed hoc est intelligendum per se loquendo; cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quae est de contrario objecto: sicut delectationi,

quae est de calore, contrariatur tristitia, quae est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium; contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae non sunt contrariae sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud; unde dellectationi, quae est in contemplando, per se loquendo non potest esse aliqua tristitia contraria. Sed nec habet tristitiam adnexam sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus; delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc, quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis . . . non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi, alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi . . . directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae: vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus et sic redditur apprehensio sensibilis, quae prius erat delectabilis, taediosa. Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale, unde dictum est in auctoritate inducta, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem nec taedium. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus sensitivis apprehensivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi, sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia, quae est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis sed habet magis affinitatem et convenientiam cum ipsa. Tristitia vero vel afflictio, quae est de lassitudine corporali non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi, quae est de ipsa contemplatione nulla tristitia contrariatur nec adjungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

Damit iſt zu vergleichen 2, 2 q. 180 a. 7: De contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8: Non habet amaritudinem conversatio illius, . . . sed laetitiam et gaudium. Et Gregorius dicit super Ezech. (hom. 14. med.), quod contemplativa vita amabilis valde dulcedo est.... Aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter: uno modo

ratione ipsius delectationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale, ex quo contingit, quod omnes homines natura scire desiderant et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scl. aliquis rem amatam contemplatur; sicut etiam accidit in visione corporali, quae delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas . . . inde est, quod in vita contemplativa non solum est delectatis ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est, quam carnalis . . . et ipse amor, quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit; unde et in psalmo 33. dicitur: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. . . . Contemplatio divinorum, quae habetur in via etsi sit imperfecta, est delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta propter excellentiam rei contemplatae. Unde Philos. dicit in I de Part. ancin: Accidit circa illas honorabiles existentias et divinas substantias minores nobis existere theorias; sed etsi secundum modicum attingamus eas tamen propter honoribilitatem cognoscendi delectabilius alequid habent, quam quae apud nos omnia. Et hoc est etiam, quod Gregor. dicit super Ezech.: Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsam animam rapit, coelestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.

Die Erhabenheit der geistigen Freuden über alle sinnlichen Genüsse beweist der heilige Lehrer mit sichtlicher Wärme 1, 2 q. 31 a. 5. Da die Ergötzung durch die Vereinigung des angemessenen Objektes mit der erkennenden Fähigkeit entsteht, so ist einleuchtend, daß dieselbe um so größer ist, je vorzüglicher das angemessene Gute ist, je höher die von demselben erfüllte Fähigkeit steht und je inniger die Verbindung zwischen beiden sich vollzieht. Daß aber die geistigen Güter viel höher stehen als die leiblichen beweist schon der Umstand, daß die Menschen, wegen der Ehre, die doch ein geistiges Gut ist, selbst der heftigsten sinnlichen Genüsse sich entschlagen. Daß aber auch die geistigen Fähigkeiten des Menschen,

welche vom Stoffe unabhängig ihn der Geisterwelt verwandt machen, höher stehen als die sinnlichen, durch körperliche Organe bedingte, durch die er zum animal wird, bedarf keines Beweises. Aber auch die Verbindung des Intelligibelen mit dem Geiste ist weit inniger als die des Sinnlichen mit dem Sinne; denn während letztere nur in den äußeren Accidenzien des Objektes sich vollzieht, dringt die Intelligenz in das innerste Wesen des Dinges ein. Die Vergänglichkeit der sinnlichen Güter gegenüber der Unvergänglichkeit der Gegenstände des Denkens lassen keine so wesenhafte und dauernde Einigung zwischen Sinn und Gegenstand zu wie zwischen Geist und Wahrheit (und Schönheit). Nur die Versunkenheit vieler Menschen in das Sinnliche und die Unbekanntschaft mit dem Geistigen läßt es erklärlich finden, daß sie mehr dem sinnlichen als dem geistigen Genusse nacheilen.

V. 17. Indem ich dieses bei mir bedachte und in meinem Herzen überlegte, daß Unsterblichkeit in der Verwandtschaft mit der Weisheit ist,

V. 18. Und in ihrer Freundschaft (sittlich) gute Ergötzung und in den Arbeiten ihrer Hände unerschöpflicher Reichthum und Einsicht in ihrem Umgange und Ruhm in ihrer Unterhaltung, ging ich suchend umher, wie ich sie in mein Haus aufnehmen könnte.

Mit ταῦτα λογισόμενος faßt Salomon die Erwägungen über die Vorzüge, die ihn antrieben, sich um die Hand der Weisheit zu bewerben, nochmals zusammen und zwar nicht blos die zuletzt (V. 9—16) genannten, sondern auch die V. 3—8 aufgezählten, z. B. Einsicht, Reichthum u. s. w., und es werden durch die Subordination des ταῦτα λογ. unter περιῆμεν die Hoffnungen (ἔξω . . .) nicht für die Zeit der gegenwärtigen Rede Salomons oder der Abfassung des Buches, sondern für die der Bewerbung als zukünftig bezeichnet. Obgleich dieses einleuchtend ist, so glaube ich es auch hier wieder einschärfen zu sollen, um die Behauptung Grimms, das B. wolle in der Jugend des Sal. abgefaßt sein, als vollständig nichtig erscheinen zu lassen.

ἐν συγγενείᾳ (V. 17) wegen des fortgesetzten Bildes von der Verwandtschaft, in die die Eheleute zu einander treten, zu verstehen; da zwischen Mann und Weib kraft ihrer innigen Verbindung naturgemäß communio bonorum eintritt, so erhält auch er die der Weisheit eigene Unsterblichkeit. Ebenso ist die φιλία von der ehelichen Liebe zu verstehen, deren Genüsse zwar nicht böse sind (Vgl. Einl. § 5), aber doch auch nicht zum Höchsten und Besten gehören, aber der usus dieser geistigen Ehe mit der Weisheit ist tugendhafte Ergötzung (τέρψις ἀγαθή). In demselben Bilde gefaßt heißt ἐν πόνοις χειρῶν αὐτῆς πλοῦτος: Diese

Gemahlin schafft ihm durch ihre Frauenarbeit unsäglichen Reichthum. Unter diesem Reichthum sind aber nicht blos die moralischen Tugenden (V. 7), sondern auch die zeitlichen Güter (s. V. 5) zu verstehen. Vgl. Sprichw. 31, 11: Confidit in ea cor viri sui et spoliis non indigebit . . . 13. Quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum. 19. Manum suam misit ad fortia et digiti ejus apprehenderunt fusum. 29. Multae filiae congregaverunt divitias: tu supergressa es universas. 31. Date ei de fructu manuum suarum . . .

ἐν συγγυμνασίᾳ ὁμιλίας — ἐν κοινωνίᾳ λ. αὐτῆς umschreibt nach dem Zsh. das ganze eheliche Zusammensein (σύν in συγγ., ὁμοῦ in ὁμιλ., κοινωνίᾳ) und zwar bezeichnet das erste Glied den thätlichen Umgang, κοιν. λόγων den geistigen Verkehr, so daß also αὐτῆς nicht zu λόγ., sondern zu dem einen ganzen Begriff κοιν. λ. gehört; συγγ. ὁμιλ. dient nur zur Umschreibung des Lebens und Strebens in der Ehe, indem entweder das menschliche Leben unter dem sehr gewöhnlichen Bilde eines Wettkampfes vorgeführt wird, oder weil in γυμνάζειν der Kampf sehr zurücktritt und das Wort für jedes Ueben steht, συγγυμνασία einfach für Zusammenwirken gesetzt ist. Wenn sachlich der actus conjugalis auch mit einbegriffen ist, so ist derselbe doch dem Wortlaute nach nicht gefordert; ganz roh und gegen den Sprachgebrauch verstoßend ist die Etymologie des Nannius von γυμνός in seiner eigentlichen Bedeutung.

V. 19. Ich war aber ein Knabe von guten Anlagen und erhielt eine gute Seele:

V. 20. Oder vielmehr weil ich gut war, kam ich zu einem unbefleckten Leibe;

V. 21. Da ich aber doch erkannte, daß ich anders sie nicht bekommen könnte, außer wenn Gott sie mir gäbe (und das kam schon von der Weisheit, zu wissen, wessen Gnadengeschenk sie ist), lag ich dem Herrn an und bat ihn und sprach aus meinem ganzen Herzen:

Nach der Schilderung der Herrlichkeiten der Braut, welche das Verlangen nach ihr aufs Höchste entflammt hatten, folgen in V. 19 die Eigenschaften, welche der Freier (περιήειν ζητῶν V. 18) ihr entgegenbringen konnte. Diese sind: natürliche Güte (im weitesten Sinne des Wortes) und Makellosigkeit des Leibes, welche beide zusammen ihn zum παῖς εὐφυής machten. Damit war freilich eine Ebenbürtigkeit mit einer so hohen Braut nicht gegeben, sondern durch einen Gnadenakt ihres Erzeugers, der nach orientalischer Sitte durch demüthige Bitten zu gewinnen war (V. 21), ist die Verbindung zu bewerkstelligen, daher das Gebet im Folgenden.

εὐφυής (19) ist nach Context und Wortlaut nicht blos von geistigen Anlagen (Vg.: ingeniosus), sondern mindestens auch von körperlichen zu verstehen; denn es wird zerlegt in ψυχῆς τε ἔλαχον und ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Ist aber letzteres Erklärung von εὐφυής, so ist der Aorist nothwendig in der Bedeutung des Plusquamperf., wie häufig, zu fassen. S. Buttm. Gr. Gramm. §. 137, Anm. 1. — μᾶλλον ziehen Viele mit Vulg. zu ἀγαθός: Cum essem magis bonus, in dem Sinne: Da ich in der sittlichen Güte der Seele zunahm, kam ich zu einem keuschen Leibe. Aber μᾶλλον δέ ist eine so ständige Ausdrucksweise der Korrektion: vielmehr, daß jene Verbindung unthunlich ist. Wie läßt sich aber zwischen V. 20 und V. 19 der Nexus der Verbesserung herausbringen? Diejenigen, welche den Verf. des Präexistenzianismus beschuldigen, finden in V. 20 eine Verbesserung der gewöhnlichen Ausdrucksweise, nach welcher bei der Erzeugung auch der Geist entsteht (ψυχῆς τε ἔλαχον V. 19), durch die platonische Ansicht, daß der Geist bei der Zeugung nur in den Leib eingegangen sei. Aber wir können, ohne den Platonismus unserm Buche aufzudrängen, den durch μᾶλλον δέ geforderten Ggs. recht gut herstellen. Entweder nimmt man εὐφυής von den guten Anlagen des Leibes und der Seele, oder mit Hengstenberg blos von der leiblichen Wohlgestalt, welches allerdings die nächste Bedeutung des Wortes ist; s. Passow s. v. In letzterem Falle bildet παῖς ἦν εὐφ. zu dem ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγ. einen schönen Parallelismus: Ich hatte von Natur einen schönen Leib und eine schöne Seele erhalten. Hiermit war aber kein weiterer Zusammenhang zwischen dem schönen Leibe und der schönen Seele angedeutet, sondern die Verbindung eher dem Ungefähr (ἔλαχον) anheimgegeben und, da Etwas, was erhält, da sein muß, die Seele fast wie ein nachträglich zum Leibe Hinzugekommenes hingestellt. Um diese ungenaue Ausdrucksweise zu verbessern wird beigefügt: Oder besser gesagt, im Gegentheil; gerade weil die Seele gut war, wurde ihr auch ein ihrer natürlichen Beschaffenheit entsprechender Leib gegeben. Oder man versteht besser εὐφυής von der glücklichen Gesammtanlage des Knaben: und auch dann noch bleibt eine der Bedeutung von μᾶλλον δέ entsprechende Gedankenverbindung. Durch εὐφυής allein wird jedenfalls die Art und Weise des Verhältnisses zwischen Leib und Seele nicht angegeben und durch ἔλαχον immer wieder das Erhalten der guten Seele als etwas Zufälliges, Nebensächliches bezeichnet; um nun genau zu bestimmen, woher die εὐφυία stammt, daß sie nämlich durch eine prästabilirte Harmonie, in welcher die Seele das Maßgebende ist, normirt sei, fügt er berichtigend hinzu: Oder

vielmehr dadurch, daß der reine Leib der reinen Seele angepaßt wurde, kam erst die glückliche Naturanlage zu Stande.

Aber wenn nach dieser Erklärung die Seele zu dem unbefleckten Leibe kam, mußte sie nicht vorher existiren? — Es gibt bekanntlich eine zweifache Priorität, die der Zeit und die der Natur (von der bloßen Priorität des Ursprungs, wie sie in den göttlichen Personen Statt findet, können wir hier billig absehen). Von zwei Dingen, die vollständig gleichzeitig existiren, kann das eine recht wohl der Natur nach früher sein (in signo naturae priori), wenn es nämlich die Existenz des andern bedingt. So sind Ursache und Wirkung als solche immer gleichzeitig, aber der Natur nach ist die Wirkung später. Nun ist aber die Seele vor Allem Endzweck (causa finalis) des Körpers; denn wenn auch beide die Konstitution des ganzen Körpers zum Zwecke haben, so ist doch vielmehr die Seele mit ihren Anlagen die Norm, nach welcher der Leib als ihr Werkzeug disponirt wird, als umgekehrt; vgl. S. Thom. 1 p. q. 76 a. 5 und besonders Qu. disp. de Anima, a. 8. Nach der aristotelisch-scholastischen Auffassung, die selbst durch Entscheidungen der Kirche gestützt wird, ist die Seele sogar causa formalis des Leibes und nach den meisten Anthropologen auch causa efficiens des Organismus, den sie sich als plastische Form für ihre Zwecke freilich instinktiv aufbaut. Demnach eignet der Seele jene Priorität vor dem Leibe, welche die Ursachen in Bezug auf ihre Wirkungen haben. Zugegeben also, daß mit den Worten ἦλθον εἰς σῶμα ἁμ. eine Priorität der Seele ausgesprochen sei, so fragt es sich, ob dieselbe die der Zeit oder die der Natur ist. Eine zeitliche Präexistenz der Seele ist der gewöhnlichen Anschauung so entgegen, daß sie bei einem Schriftsteller nicht ohne weiteres *vorausgesetzt*, sondern *bewiesen* werden muß. Und in der That sucht man sie durch den platonisirenden Standpunkt des Vfs. zu beweisen. Aber 1) wird ja gerade aus dieser Stelle vorzüglich die Anklage auf Platonismus erhoben; 2) erschüttert die platonische Deutung die Fundamente der platonischen Psychologie; denn wenn die Seele zu einem Körper kommt, der vor der Vereinigung mit der Seele *unbefleckt* ist, so gibt es einen Stoff, der an und für sich nicht unrein ist; nach platonisch alexandrinischem Grundsatze aber ist die Materie böse und die Seelen werden durch das Eingehen in dieselbe oder schon durch das Gelüsten nach derselben befleckt. Und daraus ergibt sich denn ein fundamentaler Gegensatz zu Plato und Philo; denn nach ihnen sind die Geister alle gut, einige aber werden durch das Verlangen nach der bösen Materie (oder durch andere Sünden) schlecht und zur Strafe für ihre Sünden in den Kerker des Leibes verbannt. Nach

unserer Stelle aber ist die Güte der Seele Grund, warum sie mit einem reinen Leibe verbunden worden. Grimm freilich behauptet, Pseudosalomon habe die Lehre Plato's modifizirt und weiche etwas von Philo ab. Aber jene Abweichungen berühren nicht Zufälligkeiten, sondern untergraben das Fundament des Systems. Wenn man also nicht wieder dem Vf. den obligaten Vorwurf des Widerspruchs, der übrigens bei einem vernünftigen Menschen nicht präsumirt werden darf, machen will, so muß man ihn vom Platonismus freisprechen und die Stelle, welche nur unter der Voraussetzung platonischer Irrthümer bei dem Vf. im Sinne des Präexistenzianismus verstanden werden kann, von einer bloßen Priorität der Natur deuten. Dies läßt sich übrigens auch aus den Zugeständnissen folgern, welche Grimm macht. Derselbe Exeget, der behauptet, man könne, wenn man dem Text keine Marter anlege, die Präexistenz nicht wegdeuten, hat auf der vorhergehenden Seite erklärt: „Der Wortinn unserer Stelle lasse auch die Erklärung einer prästabilirten Harmonie zwischen der erst bei der Erzeugung entstehenden Seele und dem Leibe (so Br. Bauer, Kritik der ev. Gesch. des Joh. S. 324 ff.) zu." „Indessen lag solche Vorstellung der damaligen Denkweise noch fern." Es ist also nicht die Unmöglichkeit, die Worte anders als platonisch zu fassen, die unsere Erklärung (dieselbe ist nur eine Darlegung jener Harmonie zwischen der Seele als Endzweck u. s. w. und ihrem Leibe) ausschließt, sondern die vorgefaßte Meinung von der Unmöglichkeit, jene Vorstellung bei einem Schriftsteller jener Zeiten vorauszusetzen. Liegt denn nun aber der Gedanke einer prästab. Harmonie jenen Zeiten wirklich so ferne, daß man genöthigt wäre, unsern Vf. deßhalb in platonischem (irrigen) Sinne zu verstehen? Freilich, wenn man darunter das berüchtigte System von Leibnitz mit seinen unendlich vielen perzipirenden Monaden, die in unendlich kleinen Abständen von einander alle harmonisch den Kosmos abbilden, sammt allen Einzelheiten dieses Phantasiestückes versteht, dann hat Grimm Recht, wenn er es jenen Zeiten abspricht. Versteht man aber unter prästabilirter Harmonie das vom Schöpfer prästabilirte und in der Natur realisirte Zusammenstimmen der einzelnen Theile des Weltsystems und speziell die Harmonie zwischen den zwei Wesensbestandtheilen des Menschen, so dürfte es kaum ein philosophisches System geben, das jene Harmonie, die ja schon dem gewöhnlichsten Verstande sich aufdrängt, nicht anerkannt hätte. Plato allein mit dem von ihm abhängigen schroffen Dualismus macht eine Ausnahme, wenn er einen unversöhnlichen Zwiespalt zwischen dem Geistigen und der bösen Materie annimmt und demgemäß wie die Wesenseinheit des Menschen, so die prästa-

bilirte Harmonie zwischen Leib und Seele aufhebt; diesen Dualismus aber schließt unser Vf. im Allgemeinen schon durch seine Erkenntnißlehre und speziell durch unsere Stelle (namentlich im Sinne Grimm's gefaßt) aus, wenn er den Leib schon vor der sittlichen Läuterung durch einen Geist von Natur aus unbefleckt nennt. Die prästabilirte Harmonie findet sich aber auch schon bei den ältesten Philosophen klar ausgesprochen; oder was ist die Harmonie der Sphären bei Pythagoras, wenn wir sie ihrer poetisch-musikalischen Hülle entkleiden, anders, als die mathematisch genaue Proportionalität der Dinge zu einander? Oder die *συμπάθεια τῶν ὅλων* und die *σύμπνοια καὶ ἕνωσις τῆς οὐσίας* bei den Stoikern und die consentiens, conspirans continuata cognatio rerum bei Cicero? Nehmen wir den stoischen Pantheismus aus dem Gedanken dieser Ausdrücke weg und setzen dafür den Theismus unseres Buches, nach welchem Gott von Ewigkeit her jene Harmonie beschloß, und wir haben die vollständigste harmonia praestabilita in der wahren Bedeutung des Wortes. Da also unter Voraussetzung der Bekanntschaft unseres Vfs. mit dieser Idee der Präexistenzianismus an unserer Stelle selbst nach Grimm's Zugeständniß nicht angenommen werden muß, so ist es gewiß sehr willkürlich, denselben hineinzutragen.

Soweit haben wir bei der Auffassung d. St. Manches zugestanden, was Grimm u. A. nicht so ohne Weiteres hätten annehmen sollen. Wie kann man nämlich unter dem *ἀγαθὸς ὢν (ἐγὼ) ἦλθον* die menschliche Seele verstehen, da ja die menschliche Persönlichkeit, das Ich, aus Leib und Seele besteht? Bei *ἀγαθὸς ὢν . . .* ist doch dasselbe Subjekt zu denken, wie bei *παῖς ἦμην εὐφ.*; die Seele allein kann aber unmöglich ein (mit leiblichen Vorzügen ausgestatteter, s. ob.) Knabe genannt werden. Und wollte man trotz alledem die Seele allein unter dem Ich verstehen, so erhielte man den Sinn: Ich, die Seele, erhielt eine gute Seele; was ungefähr gerade so klingt wie: Ich, der Mensch, bekam einen guten Menschen. Grimm freilich behauptet: „Der Vf. würde zwar klarer (sic) gesprochen haben: *μᾶλλον δε ψυχὴ ἀγαθὴ ὤν*, allein da er als alexandr. Spiritualist (nach 9, 15) als sein wahres Selbst und Wesen, als sein eigentliches Ich nur die Seele anzuerkennen vermochte, so konnte er sich auch so ausdrücken, wie er es gethan hat." Und um für V. 20 ein anderes Subjekt zu erhalten, wie in V. 19, wo es offenbar der ganze Mensch ist, so behauptet er, der V. 20 enthalte eine platonische Berichtigung der vorhergehenden gemeinen Ausdrucksweise. Aber 1) sind die platonischen Voraussetzungen erdichtet, und können nur aufrecht gehalten werden, wenn man behauptet, der Vf. habe unklar gesprochen;

dies heißt doch so viel als: die Worte sind ganz klar, wenn man sie nach gemeiner Terminologie versteht, da aber dabei kein Platonismus herauskommt, so hätten andere gewählt werden sollen. 2) 9, 15 ist keine Spur von alexandrin. Spiritualismus zu finden (s. z. d. St.), derselbe wird vielmehr an andern Stellen vollständig negirt; s. Einl. §. 5. — Man muß also besser zu erklären suchen, wie das Ich von sich aussagen könne, was nur von der Seele gilt, daß sie zu einem reinen Leibe gekommen sei. Und dies ist nicht so schwer, wenn man nur auf einen sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch rekurrirt. Man sagt z. B. ohne Anstoß: Ich habe jetzt viel zu leiden (offenbar ein psychisch-körperlicher Zustand); es wird aber die Zeit kommen, wo ich (offenbar die Seele allein) diesen Leib ablegen und verklärt wieder annehmen werde. Diese uneigentliche Redeweise, in der wir unseren gegenwärtigen Bestand auf eine andere Zeit übertragen und auch uns dann als das Ganze denken, das wir jetzt sind, geht so weit, daß wir selbst für die Zeit unserer Nichtexistenz uns existirend fassen, indem wir sprechen: Ich habe mein Dasein von Gott empfangen u. dgl., wobei unser Ich als schon vor unserer Existenz daseiendes Subjekt gedacht ist, welches das Sein in Empfang nimmt. Denselben Tropus haben wir an unserer Stelle, zunächst ganz sicher in V. 19: Ich, dem Wortlaute nach die Doppelnatur, der Sache nach der Leib allein, hatte eine gute Seele bekommen. Also darf es auch nicht auffallen, wenn in demselben Tropus fortgefahren wird: Ich (das Kompositum zurückdatirt auf die Zeit der Erzeugung, der Sache nach die Seele allein) kam, weil ich gut war, in einen unbefl. Leib; gerade so wie in unserm angenommenen Beispiele: Jetzt bin ich steif und ungelenk; darum werde ich zu einem mit der Gabe der Agilität herrlich ausgestatteten Leibe kommen.

Man lasse aber nicht außer Acht, daß diese Zurückdatirung des Kompositums nicht möglich wäre, wenn der Mensch nicht zu einer Zeit einmal ein aus Leib und Seele bestehendes Ganze wäre, ebenso wenig als Jemand, der nie existirt, seine Existenz zurückdatiren kann. Nach platonischer Anschauung bilden aber Leib und Seele nie eine Wesenseinheit, nie ein substanziales Ganze; also kann ein Platoniker nie von dem Selbst des Menschen (der Seele) sagen, daß sie ein wohlgearteter Knabe gewesen sei, eine gute Seele bekommen habe, im Mutterschoße Fleisch geworden sei u. s. w. — was Alles der Vf. den Salomon sagen läßt; vgl. 7, 1 ff.

Andere zumeist kathol. Ausleger haben zu ἀγαθός und ἦλθον den ganzen Menschen als Subjekt gefaßt und indem sie mit Vulg. das μᾶλλον (V. 20) zu ἀγαθός ziehen, folgenden Sinn angenommen: Als ich aber

noch besser wurde durch Uebung und Gnade, kam ich zu einem unbefl. Leibe, d. h. bewahrte ich einen u. L. Auch diese Erklärung ist den Worten angemessener als die des Präexistenzianismus, wenn man sie nur besser begründet, als es gewöhnlich geschieht. Erstens ist es unthunlich und unnöthig, um sie zu halten, dem μᾶλλον δέ durch Verbindung mit ἀγαθός Gewalt anzuthun; der Gegensatz, den μᾶλλον δέ unabweisbar fordert, ist auch nicht schwer zu finden: Ich war von Natur aus mit guten Eigenschaften des Leibes (und der Seele) ausgestattet (εὐφυής, ἔλαχον): oder vielmehr es war nicht bloße Naturanlage . . . nein, weil ich sittlich gut war, ging diese Güte auch auf den Leib über, um denselben rein zu bewahren. Zweitens ist gerade dieses zu erklären, wie man das Reinbewahren des Leibes als ein Kommen zu einem reinen L. bezeichnen kann. Zunächst kann es nicht befremden, wenn εἰς σῶμα nicht örtlich gefaßt wird, sondern die Reinheit des Leibes als Ziel des Strebens hingestellt wird; denn εἰς bezeichnet ebenso häufig die Beziehung des Zweckes als des Ortes; noch weniger kann es auffallen, wenn ἦλθον nicht von lokaler Bewegung, sondern, wie so häufig, vom Gelangen an ein Ziel gebraucht wird. Um aber sagen zu können, daß er zu einem reinen Leib gelangt sei, ist nicht nöthig, daß sein Leib vorher befleckt war, sondern es reicht hin, daß er Kämpfe, wie sie bei dem jugendlichen Leibe so heftig sind, um die Reinheit des Leibes zu bestehen hatte; mit Rücksicht auf die Gefahr, die Reinheit leicht zu verlieren, konnte er recht wohl sagen, er sei durch die Tugend der Seele zur Reinheit des Leibes gekommen. Man kann einen Leib, der von heftigen Regungen gegen die Keuschheit bestürmt wird, zwar nicht positiv unrein, aber auch nicht schlechthin ἀμίαντον nennen; erst wenn er durch Uebung so weit unter die Botmäßigkeit der Seele gebracht ist, daß man sagen kann, der Mensch besitze die Tugend der Keuschheit, dann kann man auch sagen, er sei zu einem keuschen Leibe gekommen; denn der materielle Sitz der Keuschheit ist der Leib.

γνοὺς δέ (V. 21) bildet nicht einen bloßen Uebergang, sondern steht in wirklichem Ggs. zum Vor., der sich aber verschieden herausstellt, je nachdem man ἐγκρατής im Sinne von enthaltsam oder von theilhaftig (der Weisheit) nimmt. Bei ersterer Fassung steht γν. δέ im Ggs. zu ἀγαθ. — ἀμίαντον: Ich war durch meine Anstrengung in der Keuschheit befestigt worden; da ich aber erkannte, daß ich sie für die Dauer ohne Gottes Beistand nicht würde bewahren können, betete ich . . . Aber diese Fassung von ἐγκρ. zerreißt den Zusammenhang der Gedanken.

V. 18 sagt, daß er, von der herrlichen Ausstattung der Weisheit angezogen, um ihre Hand geworben habe. V. 19 u. 20 gibt er seine eigene geistige und leibliche Ausstattung an, die zwar für ein menschliches Ehebündniß glänzend genannt werden muß, die aber, wie er durch Gottes Gnade einsieht, unzulänglich ist, um einer solchen Braut wirklich theilhaftig zu werden. Für diese Auffassung des ἐγκρατής spricht außerdem noch, daß an der vollständig parallelen Stelle Ekkli. 6, 27: ζήτησον καὶ γνωσθήσεταί σου καὶ ἐγκρατὴς γενόμενος μὴ ἀφῇς αὐτήν, dies Wort ganz in demselben Sinne genommen wird. Denn wie dort σοφίας sich leicht ergänzt, weil ja von keinem andern Objekte die Rede ist, und das Streben (ζήτησον) nach dem Theilhaftigwerden unmittelbar vorausgeht, so ist auch an unserer St. noch stärker vom Streben, Freien um die Weisheit (περιήειν ζητῶν) die Rede und die Weisheit als Braut gedacht ist hier der einzige Gedanke, von dessen Betrachtung Salomon sich nicht abwenden kann (7, 2—21). Der Zsh. mit dem Folgenden zeigt aber noch deutlicher, daß σοφίας bei ἐγκρατής zu ergänzen ist. Denn er bittet doch in dem folgenden Gebete um die Tugend, von der er überzeugt ist, daß er sie ohne Gottes Beistand nicht erlangen kann; in dem ganzen Gebete wird aber der Keuschheit mit keiner Silbe gedacht, sondern dasselbe dreht sich lediglich um die Weisheit. Die Vulg. kann man nicht für die gegentheilige Erklärung anführen, wenn sie ἐγκρ. durch continens übersetzt, da sie auch an der angef. St. des Ekkli. continens hat; daß sie aber an diesen Stellen unter continens nichts Anderes als theilhaftig versteht, zeigt Ekkli. 15, 1, wo ἐγκρατὴς νόμου durch continens justitiae wiedergegeben ist.

Neuntes Kapitel.

Gebet Salomons um Weisheit.

V. 1. Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens, der du Alles durch dein Wort gemacht hast,

V. 2. Und durch deine Weisheit den Menschen ausgerüstet hast, daß er herrsche über die von dir hervorgebrachten Geschöpfe,

V. 3. Und verwalte die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit und in Geradheit der Seele Gericht richte:

V. 4. Gib mir die Beisitzerin deiner Throne, die Weisheit, und verwirf mich nicht aus der Zahl deiner Kinder.

Salomon bittet um Weisheit, um überhaupt gottgefällig zu leben, im Besondern aber, um seine Herrscherpflichten erfüllen zu können (V. 10—12).

Wie die Motive unseres Buches überhaupt alle historisch sind, insofern sie wirkliche Züge aus den Büchern der Könige und Paralipomenen (und später des Pentateuchs) zu Grunde legen und weiter ausführen, so hat auch dieses Gebet seine historische Grundlage in 3. Kön. 3, 6 ff., 2 Paral. 1, 8 ff. Und wenn in unserm Buche Salomon als Ideal menschlicher Weisheit mehr verklärt erscheint, so tritt auch in diesem Gebete mehr die sittliche Tüchtigkeit als Folge der Weisheit hervor als in den BB. der Könige, wo zunächst die Herrscherklugheit hervorgehoben ist.

Wenn Vulg. θεὲ πατέρων mit Deus pratrum nostrorum übersetzt, so braucht man nicht an eine Variante in der Vorlage zu denken; sie hat eben den offenbaren Sinn wiedergegeben. Wirkliche Var. ist: Domine misericordiae, was auch Ephr. rescr. al. Peschito gegen den text. rec.: Κ. τοῦ ἐλέους σου lesen; σοῦ ist nicht nur überflüssig, sondern auch dem Sinne weniger angemessen; denn während Herr deines Erbarmens einen sehr platten Gedanken enthält, ist Herr des Erbarmens = Herr, dessen Wesen Barmherzigkeit ist, großartig gesagt und der bibl. Anschauung sehr geläufig. Es scheint σοῦ aus dem 2. Gliede ἐν λόγῳ σου heraufgekommen oder durch Versehen bei der Wortabtheilung der Schlußkonsonant von ἐλέους mit dem folgenden ὁ verbunden worden zu sein.

Unter den Vätern sind vor Allen die Patriarchen: Abraham, Isaak und Jakob, die so häufig in den Gebetsformeln des A. T. und der späteren Juden genannt werden, zu verstehen; dann kann man aber auch an alle heiligen Vorfahren und muß insbesondere an seinen Vater David denken. Man vgl. 3 Kön. 3, 6: Tu fecisti cum servo tuo David patre meo misericordiam magnam, sicut ambulavit in conspectu tuo in veritate et justitia et recto corde tecum. Custodisti ei misericordiam tuam grandem et dedisti ei filium sedentem super thronum ejus. Cf. 2 Paral. 1, 9: Nunc ergo Domine Deus, impleatur sermo tuus, quem pollicitus es patri meo. Aus diesen beiden Stellen, welche der unsrigen zu Grunde liegen, sehen wir auch, welche Titel für die Erhörung die Berufung auf die Väter dem Betenden abgeben: 1) die Verheißung, die Gott den Vätern und speziell dem David gegeben; so besonders in Paral.; 2) die Verdienste derselben, so in den BB. der Könige. Es ist also jene so beliebte Berufung auf die Väter in den bibl. Gebeten ein stringenter Beweis für die (untergeordnete) vermittelnde Kraft der Verdienste der Heiligen. Außer der Barmherzigkeit Gottes und den Verheißungen an die Väter und deren Verdiensten werden als weitere Motive der Erhörung die Macht, womit er Alles und die Weisheit, mit der

er insbesondere den Menschen erschuf und die Bestimmung des Letzteren zur Herrschaft über die Natur (V. 2 u. 3), sodann des Salomon spezielles Verhältniß zu Gott (4 b, 5 a) und seine Schwäche (5 b ff.) angeführt. Dieses sind so ziemlich alle Beweggründe, welche der Betende überhaupt Gott vorlegen kann; davon bedarf nur das in V. 2 u. 3 berührte einer Erklärung. Es fragt sich, wie die Weisheit, durch die Gott den Menschen zum Herrschen bestimmte, Grund der Erhörung sein kann, zumal gerade darauf die Schwäche des Menschen geltend gemacht wird. Die Antwort fällt verschieden aus, je nachdem man τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον auf die dem Menschen mitgetheilte Weisheit bezieht: Mit deiner Weisheit den Menschen ausgerüstet (Korn. a Lap.) oder auf die Gott immanente Thätigkeit der Weisheit: durch deine Weisheit den Menschen zubereitet. . . . Ersteres gäbe den Gedanken: den Adam hast du mit so großer Weisheit ausgerüstet, um der unvernünftigen Schöpfung vorzustehen, gib mir Schwachen Weisheit, vernünftige Wesen zu regieren. Doch dürfte dies der Bedeutung von κατασκ. weniger entsprechen; besser gibt es Vulg. durch constituisti und zieht also die zweite Fassung vor, welche folgende Motivirung in sich schließt: Weil deine weise Vorsehung eine solche Anordnung unter den Wesen dieser Welt getroffen hat, daß der Mensch vermöge seiner Ausstattung (κατεσκ.) naturgemäß über die andern (Manche selbst über ihre Mitmenschen) herrschen soll: so gib mir die nöthige Weisheit, um jener Bestimmung zu entsprechen d. h. meine persönlichen und Fürstenpflichten zu erfüllen. Nicht also blos auf eine positive Anordnung Gottes, wie es nach Genes. 1, 26 scheinen könnte, sondern auf die von Gottes Weisheit getroffene natürliche Ordnung der Dinge wird rekurrirt, um die Herrschaft des Menschen über die Natur zu begründen. Jene Ausstattung aber, kraft deren dem Menschen diese Herrschaft zusteht, erklärt deutlicher der hl. Thomas 1 p. q. 96 a. 1: Omnia animalia sunt homini naturaliter subjecta, quod apparet ex tribus: 1° ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam et forma imperfectior propter perfectiorem), ita est etiam in usu rerum naturalium; nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum. Plantae enim utuntur terra ad sui rutrimentum, animalia vero plantis et homines plantis et animalibus; unde naturaliter homo dominatur animalibus. . . . 2° Apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia

animalia subduntur. 3° Apparet hoc idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus, in homine autem universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem, quod est per participationem subditur ei, quod est per essentiam et universaliter. Unde patet, quod naturalis est subjectio aliorum animalium (und a fortiori der andern Naturweſen) ad hominem.

Wie in der von der göttlichen Weisheit dem Menſchen mitgegebenen Ausſtattung der Grund liegt, daß er in der Geſellſchaft die ſociale Auktorität ausübe, erklärt ſehr ausführlich Taparelli, Saggio di dritto naturale, Vol. I, diss. II, cap. V. sqq. Vgl. auch zu 6, 3.

ἐν λόγῳ — καὶ τῇ σοφίᾳ σου offenbar ſynonymer Parall., weßhalb ἐν nach hebr. Ausdrucksweiſe inſtrumental zu faſſen iſt. Manche nehmen beides als termini notionales (Schmid u. A.); doch wird hier das Wort zunächſt ſicher in keinem andern Sinne genommen, als wie ſo häufig im A. T. als ſchöpferiſcher von Weisheit geleiteter im Werke manifeſtirter Wille Gottes, worüber vgl. Langen, das Judenth. in Paläſt. S. 267 ff. Mit Rückſicht auf den tiefern vom hl. Geiſt intendirten Sinn der hl. Schrift kann man dabei auch an das perſönliche Wort und die hypoſtatiſche Weisheit denken; zumal die Weisheit in V. 4 πάρεδρος am Throne Gottes genannt wird, welcher Ausdruck mit dem von den hl. Vätern Chriſtus beigelegten Attributen: σύνθρονος und σύνεδρος vollſtändig zuſammenfällt. Das will wohl auch Korn. a Lap. ſagen mit dem ſonderbaren: „mystice“: verbo, i. e. Filio Tuo.

Statt κατεσκείασας des Vatic. Ephr. rescr. Venet. al. bieten Sin. Alex. al.: κατασκεύασας — offenbar Verbeſſerung der anakol. Konſtruktion, die nicht ὁ ποιήσας, ſondern ὃς ἐποίησας im Vorausgehenden vorausſetzt.

κόσμον (V. 3) gemäß des Parall. dasſelbe was κτίσματα, die es der Wortbedeutung nach als geordnetes Ganze zuſammenfaßt. — ὁσιότης, δικαιοσύνη und εὐθύτης ψυχῆς ſcheinen an unſerer St. ziemlich dieſelbe Tugend zu bezeichnen, nämlich die Fertigkeit, die Beſtimmung des Menſchen der übrigen Welt gegenüber, ſeine Weltſtellung zu behaupten. Man kann wohl ſonſt ὁσιότης, sanctitas den religiöſen Beziehungen gegen Gott, δικαιοσ. denen gegen die Mitmenſchen zuweiſen und εὐθ. τῆς ψυχῆς als Geradheit der Abſicht faſſen; aber die beiden erſten Ausdrücke können auch den Inbegriff aller Tugend, die vollendete ſittliche Ausbildung, die Fertigkeit des Willens, unverwandt nach ſeinem

Endziele hinzustreben, bezeichnen; weil nun der Mensch in seinem Thun und Sein auf die Geschöpfe angewiesen ist, so fällt seine Festigkeit im Streben nach dem Endziele zusammen mit dem rechten Gebrauche der Geschöpfe und es kann derselbe recht wohl als Heiligkeit und Gerechtigkeit im weitern Sinne bezeichnet werden. Und da man κρίσιν κρίνῃ wohl nicht (jedenfalls nicht ausschließlich) vom eigentlichen Richten oder Regieren im engern Sinne zu verstehen, sondern es dem δεσπόζῃ τῶν-κτισμάτων und διέπῃ τὸν κόσμον zu parallelisiren hat, so kann die Eigenschaft dieser Herrschaft, die „Geradheit der Seele" wieder nichts Anders bedeuten als die Lauterkeit, Richtigkeit der Intention, mit der wir bei naturgemäßem Gebrauche der Geschöpfe immer unser Endziel und den Willen Gottes im Auge haben, nämlich die Tugend, welche die Heiligkeit des Willens ausmacht. Jedenfalls ist die „Geradheit der Seele" zu allgemein, als daß man κρίσιν κρ. blos vom Rechtsprechen verstehen könnte; denn dessen Tugend ist nicht eine allgemeine Geradheit, sondern die Gerechtigkeit im engsten Sinne; also kann es nur allgemeiner nach orientalischem Sprachgebrauch vom Herrschen verstanden werden (s. zu 1, 1); wenn nun das Folgende (VV. 7, 12) für das Herrschen im politischen Sinne zu sprechen scheint, so weist doch das Vorherg. (VV. 2, 3) mehr auf die allgemeine Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe, wie sie die Natur der Dinge mit sich bringt, hin Zur natürlichen Einrichtung der Welt gehört aber auch, daß Menschen über Menschen herrschen; also ist in jener allgemeinen Herrschaft und Verwaltung, welche δεσπ., διέπ, κρίν bezeichnen, die speziellere politische (und selbst richterliche) Gewalt miteingeschlossen und folglich kann die Bestimmung einiger Menschen für letztere von Seiten Gottes für ihn Motiv sein, einem von ihm erwählten Regenten die dazu nöthige Weisheit zu verleihen, wie die allgemeine Bestimmung aller Menschen zur Herrschaft über die Natur Gott bewegen muß, ihnen die dazu nöthige Einsicht und Kraft zu geben.

Der Plural in τῶν σῶν θρόνων (4, a) ist offenbar eine Art Plur. majest., um die Herrlichkeit und Größe des einen göttlichen Thrones zu bezeichnen. Kantakuzenus versteht darunter die 3. Ordnung der englischen Hierarchie: „die Thronen", welche Auffassung von ersterer weniger verschieden ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn wenn man von einem Throne Gottes spricht, so ist das ebenso metaphorische Ausdrucksweise, als wenn man reine Geister Throne nennt; Dionysius, der Lehrer der himmlischen Hierarchie, und nach ihm die scholastischen Theologen erklären die Benennung nach der Uebereinstimmung der Eigenschaften dieser Engel mit einem materiellen Sitze (Coel. hierarch. c. 7.),

was (und analog von allen Engeln) vom hl. Thomas 1 p. q. 108 a. 5 et 6 weiter ausgeführt wird.

πάρεδρος bezeichnet entweder denjenigen, der neben einem Andern auf demselben Throne sitzt = σύνθρονος und σύνεδρος, oder denjenigen, der neben dem Throne als Beisitzer, Rathgeber seinen Platz hat (an die guten oder bösen Dämonen der Heiden, die auch θεοί πάρεδροι, δαίμονες πάρεδροι genannt werden, kann man hier natürlich nicht denken). Im ersteren Sinne würde die Weisheit als Mitregentin Gottes bezeichnet, was sehr passend erscheint, weil die Weisheit gleiche, ja dieselbe Macht wie Gott haben muß, wenn sie ihm konsubstantial ist (8, 25 ff.). In letzterer Bedeutung erscheint die Weisheit als Rathgeberin Gottes bei der Ordnung und Regierung der Welt, wie die Gerechtigkeit (Δίκη) von den Klassikern πάρεδρος des Zeus genannt wird; vgl. Spr. 8, 27 ff.: Quando praeparabat coelos, aderam. Quando certa lege et gyro vallabat abyssos . . . cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore. Schon dieser Parallelismus, noch mehr aber die logische Verbindung fordert diese Bedeutung des Wortes: Dir steht die Weisheit als Rathgeberin zur Seite, gib auch mir dieselbe, auf daß sie auch meine Rathgeberin sei. Sieht man aber genauer zu, so schließen sich beide Fassungen nicht aus. Dieselbe Weisheit Gottes, welche notional gefaßt mit ihm auf gleichem Throne sitzt, steht ihm als Eigenschaft der Wesenheit rathend zur Seite. „Verwirf mich nicht" (4, b) dadurch, daß du mir die Weisheit, ohne welche ich weder mich noch meine Unterthanen recht regieren kann, versagest.

V. 5. Denn ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd; ein schwacher Mensch und von kurzer Lebensfrist und minderjährig in der Einsicht in das Gericht und die Gesetze.

Durch ὅτι am Anfange des Vs. wird entweder das unmittelbar vorherg. Wort: Kinder begründet, nämlich erklärt, warum er zu der Zahl der Kinder Gottes gehört oder, was übrigens nicht so sehr sich davon entfernt, ein neues Motiv der Erhörung eingeführt: Erhöre mich, weil ich ja dein unterthänigster Diener bin, für den du Sorge tragen mußt. Sehr stark wird das Unterthänigkeitsverhältniß durch „Sohn deiner Magd" bezeichnet. Das Bild ist hergenommen von dem Verhältnisse der israelitischen Sklaven zu ihren Herren: die von einer Sklavin gebornen Kinder gehörten nach Mosaischem Rechte dem Herrn und standen in stärkerer Abhängigkeit als z. B. durch Verkauf unfrei gewordene Juden; wenn also Salomons Mutter Magd Gottes war, so ist auch er vom ersten

Augenblicke seines Daseins ein Sklave des Herrn, ein geborner Diener Gottes. Eine pharisäische Berufung auf seine Religiosität ist hier ebenso wenig anzunehmen, als in den noch stärkeren Stellen der Psalmen, z. B. Ps. 85, 1: Erhöre mich; denn elend und arm bin ich; . . . denn heilig bin ich; V. 16: Leihe deinem Knechte deine Kraft und hilf dem Sohne deiner Magd. Vgl. Ps. 115, 16. Denn wie an unserer St. von Salomon die Knechtschaft Gottes im Allgemeinen, so wird von David spezieller die Zugehörigkeit zum auserwählten (heiligen) Volke, für das Gott zu sorgen verheißen hat, und seine eigene messianische Bestimmung und Salbung zum Könige, als Motiv der Erhörung angeführt. Hätte Salomon seine und seiner Eltern Tugend Gott vorhalten wollen, so hätte er sich besser auf David als auf die Bethsabee bezogen. Daß die Dienstschaft Grund der Fürsorge sein soll, zeigt recht deutlich Ps. 118, 125: Servus tuus sum ego: da mihi intellectum ut sciam testimonia tua. Damit stimmt auch allein das Folg. (5 b, c), wo die Schwäche des Betenden mit allem Nachdrucke hervorgehoben wird. — Durch ὀλιγοχρόνιος wird entweb. das jugendliche, unerfahrene Alter Salomons oder die kurze Dauer des menschlichen Lebens überhaupt bezeichnet; letzteres drückt die Erbärmlichkeit, Flüchtigkeit des menschlichen Daseins und speziell die Unzulänglichkeit aus, durch eigene Anstrengung die Weisheit zu erlangen: Ars longa, vita brevis. ἐλάσσων, zu gering, geringer als nöthig wäre, um so hohe Pflichten zu erfüllen; vgl. 3. Kön. 3, 7 ff.: Ego autem sum puer parvulus et ignorans ingressum et introitum meum. Unter σύνεσις νόμων darf nicht die bloße Kenntniß der Gesetze verstanden werden; denn wenn deren Anzahl bei den Juden auch sehr groß war, (R. Moses zählt 583 mosaische Gesetze), so muß doch heutzutage ein Jurist noch viel mehr kennen, ohne gerade einer besonderen Erleuchtung durch die Weisheit Gottes zu bedürfen; es ist vielmehr die Einsicht in den Geist der Gesetze zu verstehen, die es dem richtenden Könige möglich macht, in jedem einzelnen Falle das Gesetz gerecht und weise anzuwenden.

V. 6. Und wenn auch Einer vollkommen ist unter den Menschenkindern: wenn deine Weisheit fehlt, wird er für Nichts erachtet werden.

τέλειος, consummatus faßt Korn. a. Lap.: vollendet an Jahren, ein Greis, aber dem Zsh. und dem Wortlaute weniger entsprechend; es ist vielmehr jede menschliche Vollkommenheit zu verstehen: Wenn auch Jemand alle natürlichen Vorzüge, namentlich Kenntnisse, wie sie überhaupt unter den Menschen nur vorkommen können, besitzt und deßhalb von den Menschen für vollkommen erachtet wird, bei dem richtigen

Beurtheiler der Dinge und für sein himmlisches übernatürliches (in unserm Falle für die Leitung des messianischen Volkes) Ziel wird er werthlos sein, wenn nicht von oben (ἀπὸ σοῦ stärker als σοῦ oder σῆς) die Weisheit kommt. „Menschenkinder", semitische Umschreibung für Menschen aber hier wie häufig und ursprünglich mit dem Nebenbegriffe der geringen, irdischen Herkunft und Schwäche.

V. 7. Du hast mich auserwählt zum Könige deines Volkes und zum Richter deiner Söhne und Töchter.

V. 8. Du hießest mich bauen den Tempel auf deinem heiligen Berge und in der Stadt deines Gezeltes den Rauchaltar, ein Abbild des heiligen Zeltes, das du zubereitet hast von Anbeginn.

Ein neuer Grund der Bedürftigkeit der Weisheit: die von Gott selbst getroffene Bestimmung zu den höchsten Aufgaben: 1) das auserwählte Volk Gottes nicht einfach zu leiten, sondern in theokratischem Sinne namentlich in Bezug auf seine messianische Idee heran- und fortzubilden und gleichsam Gottes Stelle an ihm zu vertreten, deßhalb: dein Volk, deine Söhne und Töchter (V. 7); 2) Gott einen Tempel zu bauen, was nicht blos so viel sagen will, als nach Art anderer ehrgeizigen Fürsten ein Kunstwerk herzustellen, sondern ein Haus zu bauen, das Gottes Größe einigermaßen würdig wäre und die göttlichen ewigen Ideen von einer Wohnung Gottes unter den Menschen realisirte (V. 8).

σύ με προείλω: Du hast mich selbst dazu erwählt, also mußt du mir auch die dazu nöthigen Mittel, namentlich Weisheit geben. πρό in προείλω hat entw. seine Bedeutung ganz abgeschwächt, und steht einfach für frei erwählen, was allerdings immer eine Auswahl implizite wenigstens enthält (und darum kann προαιρεῖσθαι ganz gewöhnlich: wählen, sich entschließen heißen) oder man betont das πρό mehr und dann ist der Vorzug vor den andern Söhnen Davids namentlich vor Adonias, dem Erstgeborenen und Absalom, dem Usurpator und vor allen Andern und über Alle ausgedrückt. Die zeitliche Bedeutung: Du hast mich vorher erwählt: von Ewigkeit oder doch vor der Geburt, 2. Kön. 7, 12, ist sach- aber nicht wortgemäß; vgl. Pape s. v.

Heilig (V. 8) kann der Berg Moria schon vor der Erbauung des Tempels auf demselben genannt werden 1) wegen seiner Bestimmung dazu; 2) wegen der Opferung Abrahams und der sichtbaren Erscheinung des Engels des Herrn, Genes. 22, 2 u. 14; 3) weil auf der Tenne Areunas an diesem Berge der Pestengel gesehen ward und deßhalb David an derselben Stelle einen Altar baute und Opfer darbrachte; s. 2. Kön. 24, 16 ff. u. 2 Paral. 3, 1.

„Stadt deines Gezeltes" d. i. deiner Wohnung wird Jerusalem genannt als der Ort, den Gott erwählt, um daselbst zuerst vom Zelte und dann vom Tempel aus in besonderer Weise sich gnädig zu erweisen; denn da Gott überall ist, so kann nur deßhalb ein besonderer Ort Wohnort Gottes genannt werden, wo er besonders wirkt. Vielleicht dachte der Vf. ins Besondere an die schechinah=habitatio, κατασκήνωσις, d. h. an jene sichtbare Manifestation des Herrn über der Bundeslade, von der aus er wenigstens nach den späteren Vorstellungen der Juden ebenso wie früher aus der Wolkensäule seinem Volke seinen Willen kund gab. „Der Rauchopferaltar" ist synekdochisch gesetzt; als der vorzüglichste Theil des Tempels, der im Heiligen stand, aber zugleich so an das Allerheiligste angelehnt war, daß die Rauchwolken sich dahin verbreiten konnten, steht er sehr passend als Repräsentant „der Wohnung", welche Heiliges und Allerheiligstes umfaßte. Eben weil θυσιαστήριον den ganzen (inneren Tempel) bezeichnet, wird ihm als Apposition beigegeben: μίμημα σκηνῆς ἁγίας κλ. denn nicht blos der Rauchopferaltar, sondern der ganze Tempel ist Abbild des „ursprünglichen hl. Zeltes". Unter diesem kann man entweder die mosaische Stiftshütte verstehen, die in ihren Umrissen, Abtheilungen, Einrichtungen, Dimensionen (mit Beibehaltung der Proportionen, aber verdoppeltem absoluten Maße) dem salomonischen Tempel zum Vorbilde diente; „die Zubereitung von Anbeginn" ist dann von der göttlichen Unterweisung (προητοίμασας) zu verstehen, die Gott nach dem Auszuge, also bei der Grundsteinlegung (ἀπ' ἀρχῆς) der Theokratie, dem Moses in einem Gesichte gab; Ex. 25, 9 u. 40: Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est. Oder es ist auch annehmbar, daß der Vf. an das Himmelsgezelt und den ganzen Kosmos gedacht hat, dessen Abbild der Tempel (und die Stiftshütte) nach allgemeiner Deutung sein sollte; nicht zwar nach der grobsinnlichen Auffassung der Rabbinen, nach welcher der Tempel mit Altar, Bundeslade u. s. w. urbildlich im Himmel existiren, sondern in der idealen Weise, wie nach der Darstellung unseres Buches das hoheprieſterliche Gewand ein Bild des Universums ist; s. 18, 24. Demgemäß ist dann ἀπ' ἀρχῆς von der Ewigkeit und προητοιμ. von der ideellen Entwerfung des Bildes zu verstehen. Besser noch vereinigt man beide Erklärungen mit einander, da sie sich nicht ausschließen, sondern ergänzen. Denn das mosaische Zelt, welches der salomonische Tempel nachbildete, ist seinerseits wieder Abbild eines Höheren, des Weltalls, des Himmels, was schon durch die strenge Würfelgestalt, dem Ausdrucke des Vollkommenen und Ganzen, hervortritt und auch vom hl. Paulus sehr deutlich ausgesprochen wird, wenn er das Zelt mit seinen Einrichtungen

eine σκιά τῶν μελλόντων und speziellen einen Typus des vollkommeneren Zeltes und Heiligthums, in das der Hoheprieſter Chriſtus eingetreten, nennt, ſ. Hebr. 8 u. 9. Und wenn Chriſtus das Lamm iſt, das geſchlachtet worden vom Anbeginne der Welt (Apok. 13, 8), ſo muß das θυσιαστήριον ebenſo alt ſein. Inſofern alſo der ſalom. Tempel Abbild der Stiftshütte iſt, ſtellt er auch das Weltall und das ewige, himmliſche Zelt dar.

V. 9. Und mit dir iſt die Weisheit, die deine Werke kennt und die zugegen war, als du die Welt machteſt, und die verſteht, was wohlgefällig iſt in deinen Augen und was recht in deinen Geboten.

V. 10. Sende ſie von deinen hl. Himmeln, und von dem Throne deiner Herrlichkeit ſchicke ſie; damit ſie bei mir ſei und mit mir arbeite und ich erkenne, was wohlgefällig iſt bei dir.

Dieſe Verſe nehmen den Gedanken, den das πάρεδρον (V. 4) metaphoriſch ausdrückt, wieder auf, ihn erklärend und weiter ausführend, und treffen deßhalb mit der zu V. 4 angeführten St. der Sprichw. zuſammen: Grund genug, um μετὰ σοῦ ἡ σοφία nicht mit Lorin., Tirin., Lap. u. A. auf das vorherg. προητοίμασας zu beziehen: „Du haſt mit deiner Weisheit vorbereitet," ſondern es abſolut und ſynonym mit dem parall. παροῦσα 9 b zu nehmen: Mit dir iſt die Weisheit. . . . Es leitet aber die göttliche Weisheit (als Rathgeberin) das Wiſſen Gottes nicht nur in der phyſiſchen Welt („als du die Welt machteſt"), ſondern auch in der Anordnung des Sittengeſetzes („was wohlgefällig iſt in deinen Augen"), das ebenſo, wenn auch ein nothwendiger Ausfluß der göttlichen Weisheit iſt, wie die Naturordnung. Der Zſh. iſt alſo folgender: Die Weisheit, welche die Ordnung der Welt und die ſittliche Ordnung durch und durch ſchaut, weil beide ja durch ſie und mit ihr gegründet ſind — (V. 10) verleihe ſie mir, 10, a, daß auch ich in meinen Anordnungen weiſe, 10, b, und ſittlich gut handle, 10, c.

„Die Sendung" (V. 10) nimmt Schmid notionaliter, aber die nächſtliegende Bedeutung iſt ganz gewiß keine perſönliche; weil nämlich die Weisheit als Rathgeberin bezeichnet worden iſt, ſo wird in der nämlichen Perſonifikation fortgefahren, wenn um ihre Sendung gefleht wird. Jedoch iſt dadurch die notionale Bedeutung nicht ausgeſchloſſen, im Gegentheil wird ein chriſtlicher Leſer, der die Perſönlichkeit der Weisheit und den notionalen Begriff der missio als des ewigen Ausgangs einer göttlichen Perſon von der andern zu einer zeitlichen Offenbarung kennt, die Diſtinktion zwiſchen dem Sender und dem Geſendeten angedeutet finden. Den Be-

griff der missio in den göttlichen Personen erklärt der hl. Thomas 1 p. q. 43. a. 1: In ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum, a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur ostenditur processio quaedam missi a mittente vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum vel secundum consilium . . . vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum, ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat, vel quia ibi prius omnino non erat, quo mittitur, vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur divinae Personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio, sicut Filius dicitur missus a Patre in mundum secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumtam et tamen ante in mundo erat ut dicitur Joa. 1. Da aber hier die Wirkung der Weisheit in der allen 3 Personen gemeinsamen Erleuchtung besteht, so kann die Sendung notional gefaßt nur als Appropration einer beigelegt werden.

συμπαροῦσα, wie häufig: beistehend, helfend; durch κοπιάσῃ, laboret wird die Arbeit als eine mühevolle, ermattende charakterisirt; vgl. im Pfingst-Hymnus: Consolator optime | Dulcis hospes animae | Dulce refrigerium | In labore requies, | In aestu temperies | In fletu solatium. Gemeint sind an unserer Stelle im Allgemeinen alle Mühen des menschlichen Lebens, wofern sie nur mit Ueberwindung mit der Norm der Sittlichkeit (9, c, d) in Einklang gesetzt werden, im Besondern aber, wie V. 12 zeigt, die Regierungsgeschäfte, um dieselben im Geiste Gottes und der Gerechtigkeit und Klugheit zu verrichten.

V. 11. Denn diese weiß und versteht Alles und wird mich leiten in meinen Handlungen in Mäßigung (sie zu vollbringen) und mich bewahren durch ihren Rath.

V. 12. Und wohlgefällig werden sein meine Werke und richten werde ich dein Volk in Gerechtigkeit und ich werde würdig sein des Thrones meines Vaters.

Motivirung der Fähigkeit der Weisheit zur Leitung des Menschen in seinen persönlichen und Herrscherpflichten, nicht wieder, wie vorher, aus ihrer weltbildenden und weltordnenden Thätigkeit, sondern aus dem durch jene Thätigkeit erwiesenen immanenten Attribute der Allwissenheit; καὶ ὁδηγήσει ist also konsekutiv und illativ zu nehmen: Deßhalb

wird sie mir Wegweiser sein; da sie alle Wege kennt, wird sie mich auf den rechten Weg geleiten; als nähere Bestimmung dazu tritt σωφρόνως, sobrie, im richtigen Maße; denn da der Tugendweg in der Mitte liegt (virtus in medio), so wird passend die Anleitung zu derselben der wegzeigenden Weisheit beigelegt, welche bei allen Tugenden als prudentia das richtige Maß festzusetzen hat.

ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς wird verschieden erklärt. Vulg.: In sua potentia, hat also δόξα wie V. 10 u. 7, 25, Röm. 6, 4 im Sinne von Majestät, Herrlichkeit, genommen und hat seitens katholischer und protestant. Exegeten Beifall gefunden. Was Grimm dagegen bemerkt: „In diesem Falle würde ἐν in diesem und vorigem Gliede viel zu disparate Verhältnisse bezeichnen" gilt auch von seiner Erklärung: „In ihrem Glanze; sie wird als schützende Wegführerin dafür sorgen, daß ich nicht vom Pfade abirre, den ihr Glanz erhellt, denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes (7, 2 b);" denn die Bewahrung (φυλάξει) der Handlungen des Menschen hat ebenso nahe oder noch nähere Beziehungen zu der Macht, als zum Glanze der Weisheit. Hasse: „Daß ich die Bahn meiner Unternehmungen mit Ruhm durchwandere, wie sie nicht anders gewohnt ist." Heydenreich: „In steter Uebereinstimmung mit ihren Grundsätzen getreu erhalten." Wogegen Grimm geltend macht, daß δόξα nie Denk- und Handlungsweise überhaupt bezeichne, sondern immer auf einen einzelnen Fall oder eine einzelne Frage sich beziehende Meinung gehe; aber gewiß mit Unrecht; denn z. B. in dem philosophischen Ausdrucke κύριαι δόξαι = δόγματα κύρια hat doch δ. gewiß eine allgemeine Bedeutung. Aber gerade die einzelne Meinung oder vielmehr der auf den Einzelfall angewendete allgemeine Grundsatz paßt am besten in den Zsh. Sie wird mich auf dem rechten Wege bewahren durch den jedesmaligen Rath, den sie mir als Rathgeberin und Wegweiserin über den jeweilig zu fassenden Entschluß ertheilen wird; durch Meinungs-Aeußerung dieser höchsten Rathgeberin werde ich immer vor Irregehen und Fehltritten bewahrt bleiben. So erhalten wir allein einen entsprechenden Parallelismus zu σωφρόνως: Sie bestimmt den richtigen Mittelweg — ihre Meinung, ihr Rath bewahrt mich vor Abwegen.

V. 13. Denn welcher Mensch wird erkennen den Rathschluß Gottes? Oder wer wird bedenken, was der Herr will?

V. 14. Denn die Gedanken der Sterblichen sind furchtsam und unsicher unsere Berechnungen.

Der Gedanke des V. 13 wird an verschiedenen Stellen der hl. Schrift ausgesprochen Röm. 11, 34, 35, wo noch Is. 40, 13, 14 damit ver-

bunden wird, 1. Kor. 2, 16. An beiden letzteren Stellen ist der Sinn aus dem Zusammenhang klar, indem im Römerbriefe der Apostel sagt, daß Niemand die Rathschlüsse Gottes in Bezug auf die Geheimnisse der Auserwählung begreifen könne, und im Korintherbriefe, daß kein Mensch die Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung, als im freien Willen Gottes beschlossen, ergründen könne, als der Geist Gottes selbst. Aber weniger klar ist der Zusammenhang des Gedankens mit dem Vorhergehenden an unserer Stelle, da es sich ja um die Erfüllung der Gebote Gottes handelt, die Gott theilweise in das Herz des Menschen als natürliches Sittengesetz geschrieben und durch das Gewissen dem Einzelnen promulgirt, theils in positiver und bestimmter Weise durch Moses seinem Volke verkündet hatte. Aber wie schon oben bemerkt wurde, handelt es sich nicht um die einfache Kenntniß jener Gesetze, sondern um die Anwendung derselben nach dem Willen Gottes auf konkrete Fälle sowohl im eignen Thun und Lassen, als auch im Rechtsprechen und überhaupt in der Regierung eines Volkes, das zudem nicht blos rein natürliche Zwecke zu verwirklichen hatte, wie andere Nationen, sondern in seiner theokratischen Verfassung, Träger messianischer Ideen, das Volk Gottes war, und demgemäß nach viel höheren Rücksichten geleitet werden mußte, als die gewöhnliche Regentenklugheit und Politik räth. Und wenn nach Gottes Anordnung in der Regierung dieses Volkes ein außerordentliches, übernatürliches Mittel, welches freilich menschliche Mitwirkung, zumal Gebet, nicht ausschloß, die Urim und Thummim dem Fürsten zu Gebote stehen sollte, so war dasselbe gewiß nach Normen zu regieren, zu deren Kenntniß der übernatürliche freigewollte Rathschluß Gottes erkannt werden mußte. Einen solchen Rathschluß Gottes aber zu erkennen, liegt nicht in der Kraft der Berechnung irgend eines Geschöpfes, geschweige eines sterblichen durch die Sinnlichkeit in seiner höheren Erkenntniß gehemmten Menschen.

ἐνθυμήσεται kann hier nicht: zu Herzen nehmen heißen, sondern muß ein verbum sentiendi wie häufig sein: bedenken, überlegen, also Verstärkung von γνώσεται (Vulg. cogitare) sein. Dies fordert das folgende τι θέλει ὁ κ., was dem Gebrauche von τί entsprechend nur abhängiger Fragesatz sein kann; übersetzte man beherzigen, was . . ., so müßte das Relativ ὅ oder verallgemeinert ὅ,τι stehen. Nun behauptet Grimm freilich, indem er sich auf Winer beruft, τί stehe für ὅ,τι. Aber dies ist eine unbeweisbare Behauptung; denn die Beispiele, welche Winer Grammatik §. 25, 1 anführt, um einen der Griechischen Grammatik so widerstrebenden Gebrauch des Fragewortes zu belegen, sind nicht ad rem. Mtth. 10, 19: δοθήσεται ὑμῖν . . . τί λαλήσετε; hier hat δοθήσεται

offenbar die prägnantere Bedeutung: es wird euch eingegeben werden, zu wissen gegeben werden oder dgl. Luk. 17, 18: ἑτοίμασον, τι δειπνήσω; hier hat offenbar ἑτοιμ. die emphatische Bedeutung: Mache, daß ich habe, was ich essen kann. Dieses haben, was ist aber gleichbedeutend mit wissen, nachforschen, was, wie Winer selbst zugestehen muß, weßhalb ἔχειν, τί auch in guter Gräzität ganz gewöhnlich ist. Wenn aber auch jener abnorme Gebrauch von τί erhärtet werden könnte, an unserer Stelle ist er nicht annehmbar; denn weder in den Zusammenhang mit dem Vorigen paßt die Beherzigung, da um Erkenntniß durch Beistand der Weisheit gebeten wird, noch mit dem Folgenden, wie Grimm einräumt, indem er sagt, den Inhalt der zweiten Frage als bloßen Nebengedanken (soll wohl heißen: in den Zusammenhang nicht passenden) lasse der Verfasser fallen. Die Futura γνώσεται und ἐνθυμήσεται bezeichnen eine für alle Zeiten geltende, allgemein wahre Proposition.

Sterbliche (V. 14) gibt den Grund an, warum die Berechnungen der Menschen schwankend sind, weil sie keine reinen Geister, unsterbliche Wesen sind, sondern mit der Sinnlichkeit verbundene Seelen, die durch die Materialität behindert werden. Warum aber und wie die Sinnlichkeit ein Hinderniß im Aufschwunge des Geistes ist, das zeigt dann weiter V. 15 und 16. Freilich kann auch ein reiner Geist, wie überhaupt gar kein Geschöpf ohne Mittheilung Gottes seine Rathschlüsse in dem oben angegebenen Sinne erkennen, aber noch viel weniger ein sterblicher Mensch. λογισμοί und ἐπίνοιαι sind nicht schlechthin Kenntnisse (der Gebote Gottes), sondern Berechnungen, Ueberlegungen über die Mittel, um zu einem Zwecke zu gelangen; hier, um in gottgefälliger Weise seine persönlichen und natürlichen wie übernatürlichen Amtspflichten zu erfüllen.

Furchtsam und unsicher. Nicht nur sind wir unentschieden, furchtsam in unseren Berathungen, sondern wenn wir einen Entschluß gefaßt haben, finden wir häufig bei der Ausführung, daß er fehlerhaft ist.

V. 15. Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele und es belastet das irdische Zelt den vieldenkenden Geist.

Durch den Gedanken, den dieser Vers ausspricht, hat der Verfasser der Ueberzeugung aller Derer, die nur einigermaßen sich mit höherem Streben, namentlich mit religiöser Uebung befaßt haben, Ausdruck verliehen; ja es wird wohl keinen Menschen geben, wenn er nicht ganz in das Sinnliche sich versenkt hat, der nicht die Wahrheit des Satzes an sich

schon erfahren hätte; es gehört also in der That eine fixe Idee dazu, darin eine platonische und stoische Vorstellung von der reinen Geistigkeit der menschlichen Seele und der wesentlichen Schlechtigkeit des Körperlichen zu finden. Dichter und Philosophen, Profanschriftsteller und die hl. Schrift (Vgl. z. B. Röm. 7, 23, 2. Kor. 5, 1), Heiden und Christen beklagen sich über die Beschwerden, welche ihnen der Körper in ihrem höheren Streben bereitet, und die Heiligen stehen nicht an, ihn sogar einen Kerker u. s. w. der Seele zu nennen. War wohl auch Thomas von Kempen ein Platoniker, als er betete (De imitat. Chr. l. I. c. 22): Vere miseria est, vivere super terram. Quanto homo voluerit esse spiritualior, tanto praesens vita fit ei amarior, quia sentit melius et videt clarius humanae corruptionis defectus. Nam comedere, bibere, vigilare, dormire, quiescere, laborare et ceteris necessitatibus naturae subjacere, vere magna miseria est et afflictio homini devoto, qui libenter esset absolutus et liber ab omni peccato. Valde enim gravatur interior homo necessitatibus corporalibus in hoc mundo? Diese goldenen Worte eines so hocherleuchteten Geistesmannes geben auch zugleich eine nähere Darlegung der Beschwernisse, welche der Geist durch den Körper erfährt, und können also die in der Einl. aus der Natur der Sache hergeleitete philosophische Erklärung, die zumeist dem hl. Thom. v. Aqu. entnommen ist, vervollständigen.

Ebenso häufig als der eben berührte Gedanke und gewöhnlich in Verbindung damit wird der menschliche Leib ein Zelt der Seele genannt, um die Vergänglichkeit (deßhalb hier parallel dem *φθαρτόν σῶμα*), das unstete und flüchtige (nomadenartige) Dasein des irdischen Leibeslebens auszudrücken. Generatio mea ablata est et convoluta est a me, quasi tabernaculum pastorum . . . dum adhuc ordirer, succidit me; de mane usque ad vesperam finies me Is. 38, 12; *γεῶδες*, irdisch wird dasselbe genannt, im Gegensatz zu dem unvergänglichen, mit den gleichsam geistigen Gaben der Subtilität und Agilität geschmückten glorreichen Leibe nach der Auferstehung, der dem Geiste in seiner Thätigkeit nicht hinderlich sein wird. *Οἴδαμεν, ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, 2. Kor. 5, 1. Noch andere Vergleichungspunkte zwischen Leib und Zelt siehe bei Pineda, In Job c. 18 v. 14. *φθαρτόν* bei *σῶμα* ist nicht bloßes ornantes Epitheton, sondern signifikant, synonym dem *θνητῶν* im vorherg. V., indem es den Grund angibt, warum der Leib die Seele beschwert; freilich ist darin nicht die ratio formalis enthalten; diese ist vielmehr die Stofflichkeit in ihrem Gegensatze zur Geistigkeit, aber eben

in der Materialität liegt die ratio formalis der Vergänglichkeit, reine Geister sind unvergänglich ihrem ganzen Wesen nach; aus der Vergänglichkeit folgt also die Stofflichkeit und kann demnach die corruptibilitas immerhin als wahrer Erkenntnißgrund der Hindernisse, welche der Körper dem Geiste bereitet, angeführt werden. Wie weit übrigens unser Verfasser von den falschen Grundsätzen der platonischen Anthropologie sich entfernt, kann uns gerade recht deutlich diese Stelle zeigen. Um irgendwie bei der reinen Geistigkeit der Seele des *νοῦς* und ihrem Gegensatze zu dem Stoffe die faktische Thätigkeit des Menschen zu erklären, nimmt Plato noch eine oder zwei sinnliche Seelen (*ψυχή*) an, die den Leib informiren und beleben. In unserm Buche aber ist die *ψυχή* identisch mit dem *νοῦς*; denn wir haben den vollendetsten Parallelismus zwischen den zwei Hemistichien des V. 16: es entspricht sich *φθαρτ. σ.* und *γεῶδ. σκ.*, *βαρύνει* und *βρίθει* also auch *ψυχή* und *νοῦς πολυφρ.* Außerdem sollen ja die Beschwernisse desjenigen Principes angegeben werden, das erkennen und überlegen (*γνωσ., ἐνθυμ.* V. 13) kann, das Berechnungen (*λογισμ., ἐπιν.* V. 14) anstellen kann; das ist aber die Seele in ihrer Geistigkeit; diese ist also unter *ψυχή* zu verstehen. Es ist aber drittens auch gar nicht möglich und wird von Plato nicht angenommen, daß die sinnliche Seele, welche den Leib informirt, irgendwie in ihrer Thätigkeit gehemmt werde durch den Leib; vielmehr liefert derselbe ihr die nöthigen Organe (Herz, Leber), um in denselben die ihr eigenthümlichen und naturgemäßen Thätigkeiten des Begehrens und des Zürnens u. s. w. auszuüben: die *ψυχή* unsers Verf., die durch den Leib beschwert wird, ist also vollkommen gleichbedeutend mit *νοῦς*.

V. 16. Und kaum muthmaßen wir was auf Erden ist, und was auf der Hand liegt, finden wir mit Mühe: Was aber in den Himmeln ist, wer kann es erforschen?

V. 17. Aber deinen Rathschluß, wer hat ihn erkannt, wenn du nicht Weisheit gabest und sandtest deinen heiligen Geist aus der Höhe?

Eine schöne Gradation, die uns durch einen Schluß a minori ad majus die Unmöglichkeit, den Rathschluß Gottes zu ergründen, recht lebhaft vor Augen stellt: Wir erkennen nicht einmal was uns am nächsten berührt (*τὰ ἐν χερσί*), viel weniger dehnt sich unsere Erkenntniß über das Irdische überhaupt aus (*τὰ ἐπὶ γῆς*), noch viel weniger auf das noch entferntere Himmlische (*τὰ ἐν οὐρ.*): Aber am allerwenigsten auf den unergründlichen Rathschluß des über alle menschlichen Begriffe erhabenen Gottes. Daß in der Aufzählung *τὰ ἐπὶ γῆς* dem *τὰ ἐν χερσὶν* voraussteht, obgleich es in der Reihenfolge der Leichtigkeit der Erkenntnisse, die

nach der Nähe des Objektes zu dem erkennenden Subjekte bestimmt wird, demselben folgen müßte, hat seinen Grund im Parallelismus des V. 16: denn εἰκ. τὰ ἐπὶ γῆς ist synonym d. h. enger parallel mit τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκ., was auch schon durch die chiastische Stellung der Worte ausgedrückt wird; gewöhnlich aber wird in dem synonymen Parallelismus im zweiten Gliede der Gedanke verstärkt wiederholt, deßhalb durfte τὰ ἐπὶ γῆς nicht nach τὰ ἐν χ. stehen. Beide Glieder bilden aber durch den Gedanken und den Chiasmus mit einander verkettet mit dem dritten: τὰ δὲ ἐν οὐρ. τίς ἐξιχν. einen antithetischen Parallelismus, weßhalb wieder ἐπὶ γῆς besser am Anfange stand, um so augenfälliger der abschließenden Antithese τὰ δὲ ἐν οὐρ. gegenüber zu treten. τὰ ἐν χερσὶν gibt die Vulg. sehr sinngemäß durch: quae in prospectu sunt; denn wie bemerkt, wird die Leichtigkeit der Erkenntniß von der Nähe und die Schwierigkeit von der Ferne des Objektes bestimmt. Es bedienen sich aber die Sprachen sehr verschiedener Bilder, um jene Nähe auszudrücken, wie außer ἐν χερσί auch πρὸ χειρῶν, πρὸ ποδῶν, in manibus, inter manus, unter den Augen und am stärksten auf der Hand liegend, nämlich so, daß man es mit aller Bequemlichkeit betrachten und durch den Tastsinn die Richtigkeit des Sehens prüfen kann; es stimmt also dem Wortlaute nach diese bildliche deutsche Ausdrucksweise mit dem griech. ἐν χερσί, dem Sinne nach mit dem lat. in prospectu überein. τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς ist dem dargelegten Zusammenhange gemäß ganz allgemein zu fassen von allem, was im Himmel sowohl physisch genommen (dies verlangt der Gegensatz zu τὰ ἐπὶ γῆς) als auch übersinnlich als Wohnplatz der Engel und Gottes, als Schauplatz alles dessen, was im Reiche des Göttlichen erkennbar ist. (Vgl. Joh. 3, 12: Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε.) Unter allen übersinnlichen und religiösen Erkenntnissen ist aber der positive freie Wille Gottes und Rathschluß (Vgl. oben V. 13) das dem Menschen und dem Geschöpfe überhaupt Unerkennbarste; denn es kann nur erkannt werden durch positive Offenbarung, durch Mittheilung des Geistes Gottes, der allein weiß, was Gottes ist, ebenso wie der Mensch allein weiß, was im Menschen vorgeht. Dazu ist nun nicht immer eine äußere Offenbarung nöthig, namentlich wenn die Mittheilung nicht noch an Andere erfolgen soll, sondern es reicht eine innere Erleuchtung hin, was ausgedrückt wird durch das „Geben der Weisheit" und „Senden des heiligen Geistes". Die folgenden geschichtlichen KK. enthalten beide Arten von Mittheilungen. Ueber die Fassung von σοφία und ἅγιον πνεῦμα, ob notionaliter oder essentialiter und über das Verhältniß beider zu einander s. zu 7, 22.

Dem Sinne nach ist es einerlei, ob man εἰ μὴ ἔδωκας, ἔπεμψας als wirkliche Bedingung (erster hypoth. Fall): wenn du nicht gabst, oder als unmögliche (vierter hypoth. Fall): wenn du nicht gegeben hättest, faßt; die Grammatik verlangt aber das Erstere anzunehmen, weil sonst ἄν in der in einen Fragesatz verwandelten Apodosis τίς ἔγνω nicht fehlen könnte.

V. 18. Und so wurden gerade gemacht die Pfade der Erdenbewohner.

V. 19. Und was dir wohlgefällt, wurde gelehrt die Menschen, und durch die Weisheit erlöst alle, die dir gefallen haben, o Herr, von Anbeginn.

καὶ οὕτως. Indem die Heiligen Gottes den hl. Geist und die Weisheit von oben erhielten, wurden sie von der Weisheit als ὁδηγός V. 11 auf geradem Wege geleitet. Diesen bildlichen Ausdruck erklärt nun der V. 19 durch zwei parallele Glieder: ἐδιδάχθησαν — ἐσώθησαν. Ihre Pfade waren gerade durch die Weisheit, sie gingen geraden Wegs auf ihr Ziel los, weil die Weisheit 1) sie über Mittel und Zweck belehrte und 2) sie thatkräftig durch die Gnade diesem Ziele entgegenführte, bezw. in der gegenwärtigen Ordnung der gefallenen Natur erlöste. Es hat also καί am Anfange des V. 19 erklärende Kraft, wie häufig im Hebr. namentlich im poet. Parallelismus. Demnach ist das von Grimm angenommene ὕστερον πρότερον zwischen V. 18 u. 19 nicht vorhanden. Auch macht seine Verbindung die VV. 18, 19 zu disjecta membra poetae, während die unsrige ein schönes Tristichon a : b : b herstellt. Die Aoriste διωρθώθησαν, ἐσώθησαν fassen Manche präsentisch, Manche historisch, aber ohne großen Unterschied der Bedeutung. Jedenfalls läßt sich gegen die präsentische Fassung nicht anführen, daß mit den Worten das Thema zu dem folgenden historischen Nachweise aufgestellt werde; denn man kann auch einen allgemeinen (im Deutschen präsentisch ausgedrückten) Satz durch Beispiele beweisen und dies geschieht eigentlich immer, wenn im Griech. das Pflegen durch den s. g. gnomischen Aorist bezeichnet wird; statt des allgemeinen Satzes wird synekdochisch behufs größerer Anschaulichkeit ein bekannter Fall erzählt. Daß aber hier mehr ein allgemeiner Satz als Erzählung intendirt ist, zeigen die folgenden historischen Illustrationen, in denen der Vf., nicht aus Ziererei, wie Grimm behauptet, sondern um den Beispielen allgemeinere Gültigkeit zu vindiziren, keine Personen nennt, sondern durch Umschreibungen charakterisirt.

Den Worten der Vulg.: Quicunque placuerunt tibi Domine a principio entspricht nichts Gleiches im Griech., sie sind aber jedenfalls dem Sinne

nach selbst dem jetzigen Urtexte nicht fremd. Placuerunt entspricht dem ἀρεστά σου ἐδ., die Verallgemeinerung quicunque, ist durch die Aroiste und a principio durch die folgende Auseinandersetzung, die vom Anbeginn der Menschheit anhebt, motivirt. Aber es sprechen auch starke Gründe für die Ursprünglichkeit der Worte gerade in dieser Form; vgl. Einl. §. 8, III.

Zehntes Kapitel.

Nachweis der göttlichen Weisheit in dem Leben der Väter von Adam bis Moses.

V. 1. Diese bewahrte den Erstgebildeten, der als alleiniger Vater der Welt geschaffen war, und befreiete ihn von seinem eigenen Falle,

V. 2. Und gab ihm Kraft, Alles zu beherrschen.

Mit diesem Kap. beginnt der zweite Theil des Buches, in welchem apostorioristisch aus der israelitischen Geschichte der Beweis für die Segnungen der Weisheit und für das Unheil derer, welche sie mißachten, namentlich der Götzendiener, geführt wird. Er beginnt mit Adam und führt die Geschichte fort bis zum Auszuge aus Aegypten, bei welchem er sich aus den in Einl. §. 4 angegebenen Gründen länger aufhält.

Die Erklärung und Beziehung des μόνον in 1, a hat den Auslegern große Schwierigkeit gemacht. Die Einen beziehen es zu κτισθέντα: Adam, der allein geschaffen ist, während alle Andere gezeugt werden. Andere fassen: allein geschaffen d. i. ohne Gefährten und deßhalb schutzlos: er war aber doch nicht verlassen; denn die Weisheit schützte ihn. Andere: Allein, ohne die Eva geschaffen = so lange er allein war und er von der Eva nicht verführt wurde, bewahrte ihn die Weisheit im Stande der Unschuld. Es wäre aber auch nicht unmöglich μόνον mit πατέρα κόσμου unmittelbar zu verbinden: der geschaffen war als alleiniger Vater der Welt = der Vater der ganzen Welt, was eine passende Umschreibung des Stammvaters ist und recht gut in den Z. h. sich fügt; weil er Stammvater der ganzen Welt war und somit auch die geistige Erziehung des ganzen Menschengeschlechtes ihm oblag, deßhalb bedurfte er besonderer Einflüsse der göttlichen Weisheit.

Vor was bewahrte (διεφύλαξεν) ihn die Weisheit? Manche behaupten vor der Sünde, Andere vor Gefahren und Verderben. Aber bei der allgemeinen Fassung können die Uebel nicht so eingeschränkt werden; es ist damit jedes Uebel und jede Unvollkommenheit gemeint, welche durch die justitia originalis beseitigt war. Daß dieser selige Zustand gerade als Werk der Weisheit bezeichnet wird, darf um so weniger befremden,

als selbst der gefallene Mensch noch ein Mikrokosmus ist d. h. die Weisheit und Ordnung der Welt in Miniatur oder vielmehr concentrirt und in eminenter Weise in sich schließt, ein wie viel herrlicheres Werk der Weisheit war der Mensch, dessen Fähigkeiten im schönsten Einklang unter einander, dessen Natur in der schönsten Harmonie zu seinem Ursprunge und Endziele und zu der ganzen Schöpfung stand! Will man aber gerade an das Bewahren vor einem speziellen Uebel denken, so muß das Uebel ein solches sein, das der Weisheit in besonderer Weise entgegengesetzt ist und dies ist der Irrthum und die Unwissenheit und Thorheit. Es beweist der hl. Thomas die Unmöglichkeit des schädlichen Irrthums in Adam gerade aus der Ordnung seiner Natur, dem eigensten Werke der Weisheit. Quamdiu maneret anima Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur nec superiora per inferiora impediebantur. Manifestum est autem, quod intellectus circa proprium objectum semper est verus. Unde ex se ipso numquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo hujusmodi. Unde manifestum est . . . quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum; 1 p. q. 4 a. 4. Der Irrthum wurde ausgeschlossen durch die von der Weisheit in die menschliche Natur gesetzte Ordnung; so lange diente alles Niedere dem Menschen, speziell dem ἡγεμονικόν desselben, dem Verstande, als er selbst Gott unterworfen blieb.

Den naheliegenden Einwand, wie denn trotz der Obhut der Weisheit d. h. trotz der Unmöglichkeit eines schädlichen Irrthums doch die Sünde möglich war, wodurch ein Scheingut dem höchsten Gute thöricht vorgezogen wurde — ein Widerspruch, den unser Buch unversöhnt in 1 a und b nebeneinander zu stellen scheint — widerlegt der hl. Thomas Qu. disp. XVIII, De cogn. primi hom., a. b. ad 1m. Error ille, ex quo omne peccatum procedit est error electionis prout eligit quod eligendum non est, secundum quod omnis malus ignorans dicitur a Philos. in 3. Ethic. Hic autem error praesupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile et appetitus superior ei repugnat, impeditur ratio, ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat et sic patet, quod iste error omnino non praecedit peccatum sed sequitur. Also der freie Wille, der selbst den Irrthum will, löst sehr einfach jenes unglückliche psychologische Räthsel.

(ἐκ παραπτώματος) ἰδίου darf nicht in der abgeschwächten Bedeutung des einfachen Possessivpronomens gefaßt werden, sondern in seiner

eigentlichen Kraft: von seiner eignen Sünde, im Ggs. zu der Erbsünde, von der Adam seine Nachkommen trotz seiner Buße nicht befreien konnte. Nur dann kann man diese Fassung verwerfen, wenn man dem Vf. die Kenntniß der Erbschuld, die doch in Wort und That des A. T. klar enthalten ist, abspricht; denn bei der äußerst selten im Neuen T. vorkommenden Abschwächung des ἴδιος, die bei Klassikern sich nie findet, darf man dieselbe bei einem relativ gut Griechisch schreibenden Schriftsteller nicht ohne zwingenden Grund annehmen, um so mehr als ἰδίου hinter sein Substantiv (Grimm?) und an das Ende des Gedankens gestellt, unverkennbar einen Nachdruck erhalten soll.

ἐξείλατο (ἐξέτεινε ist äußerst schwach bezeugt durch cod. 68), sie befreite ihn von dem Falle, indem sie ihm die zur Reue erforderlichen Motive Glaube, Hoffnung auf den zukünftigen Erlöser u. s. w. eingab. Mag diese Lehre von der Bekehrung Adams unser Vf. aus der jüdischen Tradition, die sich auch bei den Rabbinen erhalten hat, oder aus dem Protoevangelium Genes. 3, 14 ff. abgeleitet oder durch Ueberlegungen erschlossen haben, wie sie manche Väter anstellen z. B. der hl. Irenäus adv. haer l. III, c. 34: Cum autem salvatur homo, oportet salvari eum, qui prior formatus est, quoniam nimis irrationabile esset, illum quidem, qui vehementer ab inimico laesus erat et prior captivitatem passus est, dicere non eripi ab eo, qui vicerit inimicum, ereptos vero filios ejus, quos in eadem captivitate generavit: — immerhin hat er diese Denkprozesse unter dem Einflusse der übernatürlichen Erleuchtung vollzogen, welche reichlich ersetzt, was den Gründen mit rein menschlichem Auge geschaut an zwingender Evidenz vielleicht abging und uns auch ohne Annahme einer besondern Offenbarung untrügliche Gewißheit bietet. Jedenfalls ist diese Lehre unabhängig von der bei den Vätern häufig vorkommenden Legende, Adam sei am Kalvarienberge begraben worden, um als erster Sünder und erster Büßer zuerst durch die Kraft des herabträufelnden Blutes Christi erlöst zu werden. Dieselbe stützt sich auf keine kanonische Auktorität und wird vom hl. Hieronymus als Vermuthung einiger Weniger bezeichnet; Onomast. s. v. Arba: Eum (Adam) quidam conditum in loco calvariae suspicantur. Freilich beruht auch seine Meinung, Adams Grab sei in Hebron, auf einer falschen Auffassung von Jos. 14, 15: Nomen Hebron ante vocabatur Kariath Arbe. Adam maximus ibi inter Enacim situs est. Denn nicht deßhalb wurde, wie Hieron. meint, Hebron die Stadt (Quirjath) von Arbe genannt, weil dort die 4 (arba) Patriarchen Adam, Abraham, Isaak und Jakob begraben sind, sondern weil der Riese Arbe, der größte Mensch unter den

Enakiten, dort sein Grab fand. So sicher wir also über die Bekehrung Adams sind, so unsicher ist sein Begräbnißort.

Alles zu beherrschen (V. 2) ist offenbar Reminiscenz aus Genes. 1, 28 ff.: Replete terram et subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus, quae moventur super terram . . . omnem herbam . . . et universa ligna . . ., ut sint vobis in escam. Nur könnte auffallen, daß an u. St. die Gewalt über die Natur nach dem Sündenfalle in der Genesis vor demselben verliehen wird. Aber es wurde schon bemerkt, daß diese Herrschaft nicht auf einer positiven Anordnung Gottes, sondern auf den natürlichen Beziehungen des Menschen zu der Schöpfung beruht. Deßhalb konnte sie durch die Sünde, insofern sie durch die justitia originalis erhöht worden war, einigermaßen modifizirt werden, aber nicht ganz verloren gehen. Dieselbe aber nun auch im Zustande der Schwachheit gebührend auszuüben, die Stellung als König der Schöpfung auch da noch zu behaupten, dazu verhalf ihm die Weisheit, welche wie sie ihn nach Gottes Ebenbild geschaffen und so zum Herrscher über die unvernünftige Natur bestimmt hatte, so nun durch natürliche und übernatürliche Erleuchtung zu seiner Würde befähigte. Die Herrschaft des Menschen auch noch nach dem Falle einzuschärfen, war um so gebotener, als die Vermuthung nahe lag, mit der vom Menschen gesetzten Unordnung in sich und seinen Beziehungen zu Gott habe wegen der solidarischen Verbindung der Integrität mit der heiligmachenden Gnade auch die Natur ihren Gehorsam gekündigt; hatte ja Gott erklärt: Maledicta terra in opere tuo etc. Genes. 3, 17 ff.

V. 3. Als aber der Gottlose in seinem Zorne von ihr abgewichen war, ging er durch brudermörderische Wuthausbrüche zu Grunde.

An dem abschreckenden Beispiele Kains wird das Verderben, welches die Mißachtung der Weisheit, gottvergessene Thorheit, herbeiführt, klar gemacht. Es kann aber zweifelhaft erscheinen, welches Verderben gemeint sei, das geistige oder das leibliche. Für letzteres sprechen die jüdischen und christlichen Sagen, nach denen Kain trotz des göttlichen Bewahrungszeichen von seinem Schicksale ereilt wurde; nach der (apokryphen) Leptogenesis wurde er vom blinden Lamech unvorsätzlich getödtet, was jedenfalls aus Genes. 4, 23. 24 geschlossen wurde; nach dem Adamsbuche fand er seinen Tod unter den Trümmern eines einstürzenden Hauses. Und auch abgesehen von diesen Sagen, spricht ja auch die Schrift selbst

von einem über Kain durch den Fluch Gottes verhängten Elende, dem unsteten Herumirren u. s. w. Genes. 4, 10—16, das durch jenes Schutzzeichen nicht aufgehoben wurde, ibid. V. 16. Weil unserm Vf. aber viel mehr daran gelegen ist, die geistigen Segnungen der Weisheit darzustellen, so darf man von dem Verderben, in das ihn der Verlust der Weisheit stürzte, den geistigen Untergang, Verlust der Gnade, des Lebens der Seele und nach gewichtigen Auktoritäten selbst des ewigen Heiles, wenigstens nicht ausschließen. Das doppelte oder totale Verderben drückt nicht unklar σύν in συναπώλετο aus; denn mit ἀδελφοκτόνοις θυμοῖς (Er ging mit seiner Wuth zu Grunde?) kann συν nicht verbunden werden; auch die Beziehung auf Abel, mit dem er zu Grunde gegangen, ist sehr gesucht und streng genommen nicht wahr; es bleibt also nur übrig, es als Verstärkung des einfachen Verbums, wie sehr häufig, s. Passow s. v. σύν, 3, b zu nehmen: Er ging ganz und gar zu Grunde.

Daß der Vf. nicht dem Neide des Kain, sondern seinem Zorne das Unheil zuschreibt, hat darin seinen einfachen Grund, daß er nicht auf die tiefste Wurzel der Sünde, sondern auf das scheußliche, alles natürliche Gefühl verletzende Verbrechen und dessen Ausführung seine Aufmerksamkeit richtet und den Gegensatz zur Weisheit mehr hervorheben will; nur durch Wuthanfälle (emphatisch θυμοί, plur.), welche den Geist für den Augenblick verblenden, wird eine so schmähliche Mißachtung der Weisheit erklärlich.

V. 4. Und als seinetwegen die Erde überschwemmt wurde, rettete wiederum die Weisheit, indem sie durch geringfügiges Holz den Gerechten leitete.

Dieser Vs. zeigt die rettende Macht der Weisheit an dem Beispiele Noes. δι' ὅν um dessetwillen, (einige wenige cod. Sinait., Ephr. rescr. al. lesen δι' ὅ weßhalb, einer δι' ὧν, offenbar Versuche, das schwierigere δι' ὅν zu umgehen) läßt die Sündfluth als Folge des Brudermordes Kains erscheinen; und dies steht ganz im Einklang mit der Genesis (6, 1 ff.), welche das allgemeine Ueberhandnehmen der Bosheit, welches die Sündfluth verursachte, in die engste Beziehung zu den gigantes, den Sprößlingen aus den Ehen „der Söhne Gottes" mit den Töchtern der Menschen, setzt. Daß aber unter den Söhnen Gottes keine Engel, sondern die frommen Nachkommen Seths und also unter den Töchtern der Menschen die gottentfremdeten Kinder Kains zu verstehen sind, ist aus der Natur der Sache und dem Zsh. so klar, daß wir es hier wenigstens nicht besonders nachzweisen brauchen.

Wiederum rettete die Weisheit den Noe, wie sie schon einmal den Adam gerettet; auf diese Weise wurde wieder ein neuer Anfang der Menschheit gesetzt. Weniger passend würde πάλιν ἔσωσεν als ein Begriff gefaßt: Sie stellte den Gerechten aus der großen Gefahr wieder her, brachte ihn zurück in die frühere Sicherheit; dies müßte wohl ἀνέσωσεν heißen. Eher könnte man πάλιν in der nicht unmöglichen Bedeutung von hinwiederum, hingegen nehmen. Den Kain vernichtete sie, die überschwemmte Erde dagegen rettete sie.

δι' εὐτελοῦς ξύλου wird gewöhnlich übersetzt: durch das geringfügige Holz und darunter synekdochisch unmittelbar die Arche verstanden; aber da der Artikel fehlt, kann es nur heißen, entweder: durch ein geringf. Holz; aber der ungeheure Bau kann doch nicht ein (Stück) Holz genannt werden; oder: durch geringfügiges Holz, um den schwachen Stoff zu bezeichnen, aus welchem die Arche gebaut war. Es kann wohl bei sehr häufig vorkommenden Substantiven, die etwas sehr Individuelles bezeichnen, der Artikel wegfallen, weil dieselben fast Nomina propria geworden sind, aber dann muß dies Individuelle auch mit seinem eigenen Namen genannt sein; so könnte man statt ἡ κιβωτός, die Arche, recht wohl κιβωτὸς sagen, aber ξύλον kann doch unmöglich die Arche heißen. Der Sinn ist also: Aus geringfügigem, zerbrechlichem Material lehrte die Weisheit den Noe ein Kunstwerk herstellen, das im Stande war, allen Gefahren einer so furchtbaren Wasserkatastrophe zu trotzen. Durch so unzulänglichen Stoff leitete sie ihn unversehrt durch die Fluth hindurch. So verschwindet der Widerspruch, den man darin gefunden, daß die Genesis die Arche als ein großartiges Fahrzeug schildert, unser Buch sie ein elendes Holz nennt; es ist eben unter dem Holze nicht die fertige Arche, sondern das rohe Material zu verstehen, das nur durch die Weisheit zu der großartigen Arche wurde. Aber selbst das kunstfertig gebaute Schiff war nicht im Stande zu retten, wenn nicht die Weisheit die Fahrt geleitet, gleichsam das Steuerruder geführt hätte (κυβερνήσασα). Dies war um so nöthiger, als die Gefahr des Scheiterns an hohen Felsen und Bergen sehr nahe lag, namentlich wenn die Fluth, wie vielfach angenommen wird, keine absolut allgemeine war. Ueber die unsäglichen Gefahren und die Nothwendigkeit des göttlichen Schutzes, vgl. Reusch, Bibel und Natur (2) S. 318 ff. und die glänzende Schilderung des hl. Chrysostomus hom. 25 in Gen. ed. Mog. II, p. 263. Am Schlusse bemerkt er: πῶς ἠδυνήθη ἀντισχεῖν; οὐδαμόθεν ἑτέρωθεν, ἢ ἀπὸ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς τῆς πάντα δυναμένης.

V. 5. Sie erkannte auch, nachdem in (allgemeiner) Uebereinstimmung der Bosheit die Völker verwirrt worden waren, den Gerechten und bewahrte ihn untadelhaft vor Gott und bei der Liebe zu seinem Kinde erhielt sie ihn starkmüthig.

Da in dem 2. Versgliede unter dem starkmüthigen Vater, der sein eigenes Kind dem Gehorsam gegen Gott aufopfert, nur Abraham gemeint sein kann, so ist natürlich im 1. unter δίκαιος, der ja im 2. durch αὐτόν als Objekt wieder aufgenommen wird, kein anderer zu verstehen. Nur macht es Manchen Schwierigkeit, wie Abrahams Zeit durch ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων umschrieben werden könne: denn zu einer blos logischen Uebereinstimmung der in alle Welt zerstreuten Völker in der Bosheit, d. h. von der Allgemeinheit des Götzendienstes zu Abrahams Zeit läßt sich ὁμόνοια, conspiratio nicht abschwächen, zumal das Wort durch den offenbaren Ggs. zu συγχυθέντων und die Stellung beider am Ende einer chiastischen Verbindung einen unverkennbaren Nachdruck hat. Und da ferner dasselbe Wort gebraucht wird, dessen sich die LXX bedient, um das hebr. bilbel = babel confudit wiederzugeben und die Sprachverwirrung zu bezeichnen (Genes. 11, 7: συγχέωμεν . . . τὴν γλῶσσαν, 9: ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς σύγχυσις, ὅτι ἐκεῖ συνέχεε κύριος τὰ χείλη πάσης τῆς γῆς), so können wir darin nur eine Umschreibung des Thurmbaues zu Babel finden. Derselbe war ein Werk positiver Uebereinstimmung, thatsächlichen Zusammenwirkens der Bosheit, nicht als wenn der Bau an und für sich schlecht gewesen wäre, sondern weil er ein Denkmal des Hochmuths sein sollte; Genes. 11, 4: Venite faciamus nobis civitatem et turrim, cujus culmen pertingat ad coelum et celebremus nomen nostrum . . . und weil das ganze Beginnen in einem gottentfremdeten Wesen seinen Grund hatte. Denn nach Gottes Absicht sollte das ganze Menschengeschlecht durch die Einheit der Gottesverehrung und der gegenseitigen Liebe verbunden sein. Nachdem diese Bande zerrissen waren, wollte man als Surrogat dieser wahren geistigen Einheit einen materiellen Mittelpunkt schaffen. Aber gerade da sie im Bösen einträchtig waren, wurden sie verwirrt, d. h. ihre Sprache gespalten und sie selbst zerstreut: so zeigte sich das Walten der göttlichen Weisheit, welche die ὁμόνοια zur σύγχυσις machte.

Wie kann aber nun der Thurmbau zu Babel als Zeitbestimmung Abrahams gelten, da Phaleg, zu dessen Lebzeiten der Thurm von Babel gebaut wurde, 100 Jahre nach dem Diluvium geboren wurde und 239 Jahre lebte, während Abraham erst gegen das Jahr 300 nach der Sündfluth geboren ward? — Darauf könnte man zuerst erwidern, daß

die Daten unserer St. die Zeit der Fluth immerhin noch sehr wenig bestimmen und jedenfalls dieselbe nicht so weit von Abraham wegrücken, daß man nicht in einer nicht auf historischer Akribie, sondern auf Erbauung berechneten poetischen Darstellung sagen könnte: Abraham habe in der Zeit des babylonischen Thurmbaues gelebt. Aber unser Buch sagt ja nicht, daß er während, sondern daß er nach der Verwirrung gelebt habe: συγχυθέντων; und ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας bezieht sich grammatisch nicht auf die Zeit Abrahams, sondern der σύγχυσις. Freilich ist es dem Verfasser nicht um eine bloße Zeitbestimmung zu thun; εὗρε (Vatic. al.) oder was dasselbe ist, ἔγνω (Sinait., Alex., Ephr., Venet. al, Vulg., Pesch., Arm., Ar.), ist offenbar wie δίκαιον nebst ἐτήρησε zu πονηρίας in Gegensatz gestellt: Trotz der allgemeinen Schlechtigkeit und der Verwirrung und dem Durcheinander fand doch die Weisheit ihren Gerechten heraus, entging er ihrem allsehenden Auge nicht. Aber dennoch kann und darf συγχυθ. nicht anders übersetzt werden, als: nach der Verwirrung. Da nämlich jenes Unternehmen zu Babel, wie bemerkt, das Signal zu allgemeiner Gottlosigkeit war, und die Verwirrung nur der Anfang eines fortdauernden Verderbnisses, so ist mit dem Ausdrucke: nach der Verwirrung sehr deutlich auch die Gleichzeitigkeit der Schlechtigkeit mit den Lebzeiten Abrahams ausgesprochen.

Das Erkennen oder Finden Abrahams seitens der Weisheit darf nicht auf seine Berufung beschränkt werden; er wurde berufen, weil er sich rein bewahrt hatte von dem allgemeinen Verderben; aber gerade dieses war das eigenste Werk der göttl. Gnade und Vorsehung.

ἐπὶ σπλάγχνοις, bei der zärtl. Vaterliebe, als sich die Vaterliebe regte und bei der Aufforderung Gottes, seinen Sohn zu opfern, ihre Rechte forderte. Es ist also ganz unnöthig, ἐπὶ c. dat. in der Bedeutung von gegen zu nehmen, die es niemals hat, selbst in der vereinzelten Stelle Luk. 12, 53 nicht unmittelbar; ἔσονται πατὴς ἐφ' υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί heißt einfach: der Vater wird an ihm, auf ihm, auf dem Halse sein. Siehe Winer §. 48 c. Anm. 3.

σπλάγχνα Eingeweide, als Sitz der tiefinnerlichsten, zärtlichsten Affecte besonders des Mitleids von der biblischen Sprache behandelt, bezeichnet metonymisch diese Affecte selbst, ja beim hl. Paulus sogar den geliebten Gegenstand. Phil. 12: σὺ δὲ αὐτὸν (den Onesimus), τοῦτ ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. Es kann aber das Wort deshalb die zärtlichste Liebe ausdrücken, weil es zunächst nicht beliebige innere Theile, sondern in der griechischen Bibel als Uebersetzung von hebr. rechem (Vergleiche Sprichw. 12, 10)

den Mutterschooß bezeichnet und also mütterliche Zärtlichkeit ausdrückt. S. Delitsch, bibl. Psych. S. 266 ff.

V. 6. Diese errettete den Gerechten beim Untergange der Gottlosen, als er dem Feuer entfloh, das über die Pentapolis herabstieg;

V. 7. Denen zum Andenken der Bosheit ödes Land rauchend dasteht und Gewächse, die zu unvollendeten Reifzeiten Früchte tragen, und einer ungläubigen Seele Monument: die dastehende Salzsäule.

An dem Beispiele des gerechten Loth und seiner ungläubigen Frau und der gottlosen Bewohner von Sodoma, Gomorrha u. s. w. zeigt sich die Macht der Vorsehung wieder im hellsten Lichte.

πῦρ καταβάσιον sehr bezeichnender Ausdruck für den Feuerregen, der jene Städte verwüstete; denn die Ausdrücke καταβάτης, καταβάσιος und die älteren dichterischen noch mit dem alten Locativ-Merkmale ι versehenen Formen καταιβάτης, καταιβάσιος werden von Zeus, als Schleuderer der Blitze und vom Blitze selbst gesagt.

Πενταπόλεως. Die fünf Städte, die hier als ein Ganzes zusammengefaßt werden, Sodoma, Gomorrha, Adama, Seboim und Segor, gingen nicht alle zu Grunde, sondern Segor wurde nach Genes. 19, 20 ff. verschont. Aber es sagt unser Vf. auch nicht, sie seien alle vernichtet worden, sondern über die Pentapolis, die Gegend der Fünfstadt, dem Verein von fünf zusammengehörigen Städten, als welche sie Genes. 14, 2 ff. erscheinen, sei das gottentsendete Feuer herabgekommen.

Οἷς ἐπὶ μαρτ. quibus in testim. Edit. Sixt. u. Clem. der Vulg., aber viele Handschriften lesen cujus; dafür haben Origenes ὧν ἔτι, Vatic., Sinait., Alex. al. ἧς ἔτι, Venet. ἧς ἐστὶ, Ephr. rescr. ᾗ ἐστί. Wenn die von der Vulg. abweichenden Lesarten als Verbesserungen des anstößigen οἷς, dessen Casus als dat. commodi oder incommodi zu fassen und dessen Numerus κατὰ σύνεσιν auf πεντάπολις zu beziehen ist, erscheinen könnten, so ist doch die Uebereinstimmung der besten Codices so stark, daß man von ἧς und spezieller von ἧς ἔτι nicht abgehen darf; der Sinn bleibt derselbe.

καπνιζομένη καθέστηκε γέρσος. Das Rauchen des Landes nach dem göttlichen Strafgerichte wird auch von der Genesis berichtet: 19, 28; wird aber von heutigen Reisenden nicht mehr beobachtet, sondern statt dessen nur heißer Bodenschlamm, starkes Ausdünsten des Todten Meeres in Folge der ungeheuren Hitze in der geschlossenen, von steilen Felswänden umgebenen Thalschlucht, und ein starker Schwefelgeruch, vor dem sich die Beduinen, wenn sie in die Nähe kommen, durch Knoblauch in den Nasenlöchern schützen. Aber gerade diese Erscheinungen in Verbindung mit der

vulkanischen Natur des Bodens lassen die Angabe der Genesis und der Weisheit sehr glaublich erscheinen. Denn man muß nicht gerade annehmen, daß das in der Genesis erzählte Strafgericht Gottes durchaus übernatürliche Kräfte fordere; dem gewöhnlichen Wege der göttl. Vorsehung ist es entsprechender, jene natürlichen Kräfte, namentlich die vulkanischen, als Werkzeuge der göttl. Gerechtigkeit dabei anzusehen. Und in der That hat die außerordentlich salzige Beschaffenheit des Todten Meeres und seiner Umgebung, die Menge des Asphalts und des Schwefels in ganz natürlicher geognostischer Beschaffenheit der Erde ihren Grund, so daß man sogar annehmen kann, das Todte Meer mit seinen guten und schlimmen Eigenschaften habe schon vor der Vernichtung der Pentapolis bestanden. Der Amerikaner Lynch hat durch sorgfältige Untersuchungen und Messungen sehr wahrscheinlich gemacht, daß nur der südl. Theil des Sees, der sich durch auffallende Seichtigkeit vor dem nördlichen größeren Theile auszeichnet, einst das fruchtbare Thal Siddim war und durch den Untergang der 4 Städte erst gebildet wurde; und vor ihm hatte schon Robinson nachgewiesen, daß der Jordan sein Wasser nicht früher in den Aelamitischen Busen ergießen konnte, da zwischen diesem und der Jordanmündung eine Wasserscheide sich findet, was einer späteren Entstehung des Todten Meeres nicht günstig ist. Das Rauchen, das die natürliche Beschaffenheit des Landes sehr glaublich erscheinen läßt, wird auch von früheren Beobachtern noch berichtet; so erzählt z. B. Borchard (Hist. 17), den aufsteigenden Rauch mit eigenen Augen gesehen zu haben. Daß die Erscheinung jetzt nicht mehr in ihrer ganzen früheren Ausdehnung beobachtet wird, läßt keineswegs auf ein Nichtvorhandensein zur Zeit unseres Verfassers schließen. In der Bezeugung der Oede der Umgegend (χέρσος) stimmen aber auch die neueren Reisenden überein; daß aber diese Verödung keine ursprüngliche ist, glaubt Sepp (Jerusalem und das hl. Land I. S. 649) aus den am Ufer zerstreuten inkrustirten Baumstämmen schließen zu können. „Salz wie Schneewehen oder gefrorene Lachen umzieht strichweise das Gestade. Baumtrümmer mit einer dichten Kruste überzogen bedecken wie der versteinerte Wald von Kairo den Boden. Längs des ganzen Seeufers liegen Massen solcher dicker Stämme, weißgraulich anzusehen und bis in die kleinsten Zweige von Salzlauge durchdrungen, ohne Rinde und fast unverbrennlich. Sie liefern den Beweis, daß die angrenzenden Gebirge einst stattlich bewaldet und somit auch wasserreich waren. . . . Jetzt ist nur dickes blättriges Dorngewächs übrig nebst Schilf. . . . Mich wundert, daß auf diese letzten

versteinerten Zeugen des einstigen Waldthales nicht längst aufmerksam gemacht ward."

ἀτελέσιν ὥραις καρποφοροῦντα φυτά. . . . Die ursprüngliche Bedeutung von ὥρα ist Zeit, bestimmte Zeit (dasselbe Wort bedeutet im Zend yare Jahr = ὧρος, Goth. jêr, Ahd. jâr, Lat. hora = Stunde); und in dieser allgemeinen Bedeutung ist es hier zu nehmen Vulg.: incerto tempore = ἀτελέσιν ὥραις = zu unvollendeter Reifzeit. Die Früchte kommen zwar auf dem vulkanischen Boden und bei der starken Sonnenhitze schnell hervor, zerfallen aber in Asche, wenn sie berührt werden. Letzteres ist zwar nicht ausdrücklich in unserem Buche gesagt; wenn aber in der Erscheinung ein dauerndes warnendes Strafgericht Gottes liegen soll, so liegt es nahe, anzunehmen, daß der Verfasser an jene so allgemein berichtete Thatsache von den Sodomsäpfeln dachte und durch ἀτελέσιν ὥραις darauf hingewiesen hat. Zwar braucht man auch hier nicht gerade an ein fortdauerndes Wunder zu denken, sondern an eine Erscheinung, die in der jetzigen allerdings durch den göttl. Zorn herbeigeführten Beschaffenheit des Bodens und des Klimas an einer einst so fruchtbaren und gesegneten Stelle ihre Erklärung findet. Josephus sagt von den Sodomsäpfeln: „ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην, οἳ χρόαν μὲν ἔχουσι τοῖς ἐδωδίμοις ὁμοίαν, δρεψαμένων δὲ χερσὶν εἰς καπνὸν ἀναλύονται καὶ τέφραν." de Bello Jud. IV. 8. Mit ihm stimmen die älteren Berichte überein, während es nach neueren Beobachtern zweifelhaft wird, ob das Phänomen noch im früheren Maßstabe fortdauert; denn weder die apfelähnliche Frucht der Asclepias gigantea, die zwar von schöner Farbe, aber gedrückt blasenartig aufplatzt, noch die von Blattwespen angestochenen und deßhalb mit Staub erfüllten Früchte des Solanum sanctum oder auch Sol. melongaena, noch andere vorgeschlagene Früchte wollen recht zu der Erzählung der Alten passen. Es ist übrigens bei der allgemeinen Haltung der Worte unseres Buches auch nicht gerade nöthig, an die Sodomsäpfel, wie sie von den Alten dargestellt werden, zu denken; sie lassen sich recht wohl mit den erwähnten neueren Beobachtungen vereinigen. Denn da die abnorme Beschaffenheit der noch jetzt beobachteten Früchte in dem durch Gottes Zorn verwandelten Boden und Klima seinen Grund hat, können auch sie Zeugen der göttlichen Gerichte sein.

ἑστηκυῖα στήλη ἁλός. Auch von der Säule der Frau des Loth haben wir Nachricht bei Josephus (Antiq. I, 11): „ἱστόρηκα δ' αὐτὴν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει", und seine Aussage wird von späteren Zeugen bestätigt. Dieselben sind aber insofern von geringer Bedeutung, als man

nicht weiß, ob ihre Aussage sich immer auf dieselbe Säule beziehen, und sie durch den Augenschein die Identität des gesehenen Salzblockes mit der zur Salzsäule gewordenen Frau nicht constatiren konnten. Am meisten Wahrscheinlichkeit — vorausgesetzt, daß die biblische Säule jetzt noch steht — hat der sogenannte Nasenknorpel von Sodom für sich, eine an der Südostseite vom Todten Meere gelegene, aus Salz und Kalk bestehende 40′ hohe Säule, die vor allen anderen derartigen Blöcken besonders in die Augen fällt. Siehe die Abbildung davon Sepp a. a. O. S. 667.

V. 8. „Denn nachdem sie die Weisheit verlassen hatten, war das nicht ihr einziger Schaden, daß sie die Wahrheit nicht erkannten, sondern sie hinterließen auch den Lebendigen ein Denkmal ihrer Thorheit, damit sie nicht verborgen sein könnten in dem, worin sie gesündigt hatten."

V. 9. „Die Weisheit aber befreite ihre Verehrer aus Mühsalen."

γάρ am Anfange des 8. V. begründet in V. 7 μαρτύριον und σημεῖον. Grammatisch ist der mit ἀλλὰ καί eingeleitete Satz dem ἐβλάβησαν, welches οὐ μόνον vor sich hat, coordinirt; weil aber jenem als Erklärung hinzugefügt wird: „damit ihre Sünden nicht verborgen bleiben könnten", was doch auch als Schaden aufgefaßt werden muß, so ist es logisch dem τοῦ μὴ γνῶναι τὰ καλὰ coordinirt. Der Sinn wäre also: Nicht nur verloren sie zur Strafe für die Mißachtung der Weisheit die richtige Einsicht, sondern noch ein anderer Schaden, eine andere Strafe kam hinzu, daß sie nämlich vor aller Welt, auch in den zukünftigen Zeiten bloßgestellt wurden.

Ueber die Construction ἐβλάβησαν τοῦ μὴ γνῶναι = um nicht zu erkennen, vergl. Buttm. Gr. Gramm. §. 114, Anm. 10.

τῷ βίῳ übersetzt die Vulg. sehr richtig mit hominibus; auch bei Classikern steht βίος concret für die Lebenden, Welt und Menschen. S. Passow. s. v.

τοὺς θεραπεύσαντας = die sie verehrt hatten (Vatic., Venet. al.) oder θεραπεύοντας, die Verehrer derselben (Alex., Sinait., Ephr. al.) kann entweder blos die im Folgenden erwähnten Frommen bezeichnen, oder besser ganz allgemein genommen werden von allen Verehrern der Weisheit; in jedem Falle bildet der Vers einen Gegensatz zum vorhergehenden (δέ) und leitet das folgende entgegengesetzte Beispiel von Jakob ein.

V. 10. „Diese leitete den Gerechten, der vor dem Zorne seines Bruders floh, auf geraden Pfaden, zeigte ihm das Reich Gottes und gab ihm Kenntniß des Heiligen, bereicherte ihn in seinen Mühen und gab Glück seinen Arbeiten."

V. 11. „Bei der Habsucht seiner Bedränger stand sie ihm bei und ließ ihn den Preis eines starken Kampfes gewinnen, damit er erkennen sollte, daß mächtiger als Alles Gottesfurcht ist."

Diese Verse zeigen die Macht der Weisheit an dem Beispiele Jakobs, erstens, als er vor Esau floh und zweitens, als er von Laban betrogen wurde. Vergl. Genes. 28, 5 ff.

ἐν τρίβοις εὐθείαις. Während wegen der Unsicherheit aller menschlichen Berechnungen (IX, 14) ihre Bestrebungen sowohl im Großen und Ganzen als auch bei dem Einzelnen nur auf Umwegen, mit Rückschlägen und — wie man treffend, namentlich in Bezug auf den Gang der Cultur gesagt hat — in einer Spirale ihrem Ziele entgegen gehen, geht die allweise Leitung Gottes auf gerademem Wege vor sich, ohne Umwege und ohne Irrwege. Und auch der Mensch, der sich immer nach den Principien der ewigen Weisheit richtet, geht unverrückt seinem Ziele entgegen, wenn auch dem menschlichen Auge seine Lebenswege noch so durchkreuzt und verworren erscheinen. Noch viel mehr aber ist dies der Fall, wenn die göttliche Weisheit unmittelbar eingreift.

βασιλείαν θεοῦ. Das Reich Gottes schaute Jakob im Traumgesichte der himml. Leiter, denn da sah er, wie die Engel vom Himmel herab und wieder hinauf steigend die Anordnungen der göttl. Weltregierung in Bezug auf den Menschen ausführten; er sah den Rangunterschied der Engel selbst, der mit ihrer Sendung aufs Innigste zusammenhängt (S. S. Thom. 1 p. q. 112 sq.); er sah endlich auf der Spitze der Leiter das Haupt dieses großen Geisterstaates selbst seine Befehle austheilend; er sah in dem wohlgeordneten Geisterreiche die niedrigsten Glieder, die Menschen durch Mittel-Glieder in ununterbrochener Abstufung mit dem Könige verbunden. Dies Alles bildet aber das Reich Gottes.

Unter γνῶσις τῶν ἁγίων wird von Calmet und Anderen Kenntniß des Heiligthums, von Calov: Kenntniß, wie sie Heilige besitzen, von Grimm: Kenntniß des Uebersinnlichen, von Corn. a Lapide: Kenntniß des Heiligen, der Geheimnisse, von Dereser u. A.: Kenntniß von den Engeln verstanden. Doch dürfte zwischen den zwei letzten Erklärungen, die allein Berücksichtigung verdienen, weil allein dem poetischen Parallelismus zu βασίλ. θεοῦ Rechnung tragend, dem Sinne nach nicht so große Verschiedenheit obwalten, denn die Geheimnisse, die ihm bei dieser Vision gezeigt wurden, sind doch speziell solche, die aus derselben sich ergeben: nämlich die Leitung der Menschen seitens Gottes durch die verschiedenen Abstufungen der Engel. Dasselbe sagt aber auch: die Erkenntniß der Engel, denn nicht die bloße Erkenntniß

ihrer Existenz ist damit gemeint, sondern ihres Verhältnisses zu Gott, zu einander und zu den Menschen, wie sich dieselbe aus der Betrachtung der Himmelsleiter ergibt.

ἐπλήθυνε τοὺς πόνους αὐτοῦ. Entweder ist in *ἐπλήθυνε* ein leichter Tropus anzunehmen: voll machen = zum gewünschten Ziele führen, Vulg. complere; oder, wie nicht ungewöhnlich, in *πόνους* eine Metonymie zu suchen: das durch Arbeit Erworbene, der Erwerb. Zur Sache vergl. Genes. 30, 29. ff.

ἐν πλεονεξίᾳ κατισχυόντων αὐτόν (V. 11) bezieht sich auf die Habsucht Labans, der sich trügerischer Weise 14 Jahre lang von Jakob für seine zwei Töchter dienen ließ und ihm zehnmal den bedungenen Lohn veränderte (Genes. 31, 7); der Plural *κατισχυόντων* ist per synekdochen gesetzt, um in dichterischer Weise dem Worte und dem Gedanken Nachdruck zu verleihen. Dasselbe Streben nach Verallgemeinerung zeigt sich in dem Weglassen des bestimmenden Artikels bei *δίκαιον, κατισχ., ἐχθρῶν, ἐνεδρευόντων* u. s. w., wie in dem Vermeiden der Nomina propria bei allen Beispielen.

Was hier der schützenden Weisheit zugeschrieben wird, daß nämlich Jakob, trotz des hinterlistigen und habsüchtigen Verfahrens Labans gegen sein Schwesterkind, dennoch reich wurde, steht durchaus nicht im Widerspruche mit den Angaben der Genesis, die es auf Rechnung der Schlauheit Jakobs zu setzen scheint, welcher durch den Kunstgriff der bunten Stöcke eine große Menge gesprenkelten, nach Vertrag ihm zufallenden Viehes erzielte. Denn auch dort wird der Ueberfluß sehr bestimmt von Jakob dem Segen Gottes zugeschrieben (Gen. 31, 9; 16, 42). Jener Kunstgriff war nur das Mittel, dessen sich Gott bediente, um seinen Gewalt leidenden Diener zu seinem Rechte zu verhelfen, denn das Unerlaubte, das in dieser Handlungsweise Jakobs liegen soll, ist in der That hineingetragen, sie war ja das einzige Mittel, um zu seinem wohlverdienten Lohne zu kommen, und wenn unter gewissen Umständen es selbst bei wohlgeordneten Rechtszuständen erlaubt sein kann, sich selbst zu seinem Eigenthum zu verhelfen, durch occulta compensatio, so darf man bei jenen ungeordneten Rechtsverhältnissen, wie sie die unabhängige Stellung und Lebensweise von Nomadenvölkern mit sich brachte, doch sicher in der allerdings listigen Handlungsweise Jakobs nichts Unsittliches suchen. Es scheint auch unser Verfasser gerade deshalb den Reichthum Jakobs als Gabe der Weisheit hinzustellen, weil er der Ueberzeugung war, die Weisheit habe ihm jenen klugen Gedanken eingegeben, wodurch er sich schadlos halten konnte.

ἐνεδρευόντων. Wir lesen in der Genesis nicht, daß Jakob irgendwelcher Hinterhalt gelegt worden sei, aber ἐνεδρεύειν wie das latein. insidiari wird gar häufig metaphorisch von jedem hinterlistigen Betragen gesagt. Und so faßt es auch die Vulg., wenn sie es mit seductoribus übersetzt. Man kann aber wohl auch die eigentliche Bedeutung des Wortes beibehalten und nicht an wirkliche ἐνεδρεύοντες, sondern, da der Artikel fehlt, allgemein an möglich zu befürchtende Nachsteller denken; zu befürchten hatte aber Jakob vielfach solche Gefahren seitens des Laban, der ihm nachsetzte, des Esau, dem er entgegen zog, den er so schwer gekränkt hatte, seitens der Bewohner Kanaans, wo er allein sich aufhielt, da seine Söhne die Rache derselben durch die Gewaltthat an Sichem so sehr herausgefordert hatten u. s. w. So bekommen wir den Sinn: Die Weisheit bewahrte und sicherte ihn gegen alle möglichen offene (ἐχθρῶν) und geheime Feinde (ἐνεδρευόντων).

ἀγῶνα ἰσχ. ἐβράβευσεν αὐτῷ. Nach der Etymologie des Wortes (entsprechend dem Sskr. pra-bhû vorstehen) wird βραβ. von einem jeden Vorsteheramte, besonders aber dem Sprachgebrauche gemäß von dem Amte des Kampfanordners und Preisrichters und -Vertheilers gesagt; und ἀγῶνα βραβ. heißt also: den Kampf anordnen, den Kampfpreis aussetzen und vertheilen; der Zusatz ἰσχυρόν geht zunächst auf die Heftigkeit des Kampfes, aber consequent auch auf die entsprechende Größe des Kampfpreises.

Man könnte unter dem Kampfe den Inbegriff von allen feindseligen Begegnungen, die in dem Vorhergehenden angedeutet sind, verstehen, aber ἰσχυρόν scheint in ganz besonderer Weise auf seinen Kampf mit Gott, beziehungsweise mit dem Engel hinzuweisen, der ihm den Beinamen Israel gab, den die hl. Schrift selbst erklärt: „ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατὸς ἔσῃ.“ Beziehen wir den hier erwähnten Kampf auf das bekannte Ereigniß Jakobs mit dem Engel Gottes, so findet der Absichtssatz ἵνα γνῷ seine vollkommene Erklärung. Jener Kampf war nämlich nicht ein blos physisches Ringen mit Gott oder einem Engel in Menschengestalt, sondern, ebenso wie die Lähmung Jakobs ein Symbol seiner gebrochenen natürlichen Kraft und Schlauheit war, ein symbolisches Ringen mit Gott durch Thränen und Gebet; dies zeigt der Vorgang schon an und für sich, noch deutlicher aber die Erklärung, die der Prophet Oseas darüber gibt: Et invaluit ad angelum et confortatus est, flevit et rogavit eum. Os. 12, 4. Vergl. Cornel. a Lap. zu dieser Stelle der Genes. und Kurtz Geschichte des A. B. I. §. 80, 4. Dadurch also konnte er allein Gott bezwingen, daß er ihn

flehentlich und demüthig nach gebrochener Kraft anrief. So erkannte er, daß das fromme Gebet, die Frömmigkeit, εὐσέβεια, mächtiger sei, als Alles, da sie ja Gott selbst bezwinge, und sie allein — nicht menschliche Kraft — gegen ihn etwas vermöge. Und gerade diese demüthige Erkenntniß der alleinigen Macht Gottes und des eigenen Unvermögens war der schöne Kampfpreis jenes Ringens, der dann den Segen Gottes zur Folge hatte, kraft dessen Jakob in ungetrübtem Frieden mit Gott fortan würdiger Träger des Bundes sein konnte.

V. 13. „Diese verließ nicht den verkauften Gerechten, sondern errettete ihn von der Sünde."

V. 14. „Sie stieg mit ihm hinab in die Kerkergrube und verließ ihn nicht in den Banden, bis sie ihm brachte Herrschaftsscepter und Gewalt über seine Bedränger. Und sie erwies als Lügner die, welche ihn beschuldigten und gab ihm ewigen Ruhm."

Mit dem wunderbaren Schicksale Josephs wird die Empfehlung der göttl. Vorsehung durch das Leben der Patriarchen beschlossen.

ἐξ ἁμαρτίας kann man auf das Begegniß mit Putiphars Frau beziehen: die Weisheit bewahrte ihn vor der Einwilligung bei einer so dringenden Gefahr zur Sünde. Es steht aber auch nichts im Wege, es von der Sünde der Brüder Josephs zu verstehen, die sie durch schmählichen Verkauf ihres Bruders begingen: sie errettete ihn aus der Knechtschaft, in die die Sünde seiner Brüder ihn gestürzt hatte, und so scheint es die Vulg. gefaßt zu haben, indem sie ἐξ ἁμαρτ. mit a peccatoribus liberavit übersetzt, wenn sie nicht vielleicht an beides gedacht hat: Sie errettete ihn aus der Sünde mit dem ehebrecherischen Weibe und aus der Sünde seiner Brüder, was bei dem absichtlichen Streben nach Verallgemeinerung bei unserem Verfasser an dieser Stelle (s. oben) wohl der vollkommene Sinn sein dürfte.

Durch συγκατέβη εἰς λάκκον wird auf den Aufenthalt Josephs in der Cisterne und durch ἐν δεσμοῖς auf sein Gefängniß in Aegypten angespielt. Mit λάκκος gibt LXX das hebräische bôr, eigentlich Loch, im Sinne von Gefängniß (Vergl. auch unser deutsches „Loch".) wieder: αἰχμαλωτίδος τῆς ἐν τῷ λάκκῳ Exod. 12, 29; aber der eigentliche Sinn ist doch Grube = Cisterne. In die Cisterne stieg aber die Weisheit mit Joseph, insofern die Vorsehung es leitete, daß gerade Ismaelitische Kaufleute des Weges einherzogen, durch die er einerseits dem wahrscheinlichen Tode entging, andererseits aber nach Aegypten geführt wurde, wo ihm ein so herrliches Loos beschieden war. Im Gefängnisse aber war die Weisheit bei Joseph, insofern die göttl. Vorsehung (sapientia divina) es

leitete, 1) daß er zum Gehilfen des Kerkermeisters bestellt wurde, 2) daß die 2 Hofbeamten in den Kerker kamen, und 3) zumeist insofern sie ihm Einsicht und die Prophetengabe verlieh, die Träume richtig auszulegen, und so sein Glück begründete: ἕως ἤγεγκεν αὐτῷ σκῆπτρα βασιλ.

Unter τυραννούντων müssen alle Bedränger Josephs verstanden werden: seine Brüder, die Frau des Putiphar und ihr hintergangener Mann, und unter μωμησαμένους dieselben Brüder, welche ihn wegen seiner Träume der Herrschsucht anklagten (Genes. 37, 1 ff.), sodann aber besonders das böse ägyptische Weib mit ihrem beredten Anhange.

Mit ψευδεῖς τε ἔδειξε kann man entweder einen neuen Hauptsatz anfangen lassen, so die Vulg.: donec afferret — et ostendit, oder den Satz von ἕως abhängen lassen, weil beide den Indikativ haben, um das Thatsächliche des eingetretenen Zieles auszudrücken, während die Vulg. den Conjunktiv nach donec setzte, um dieses Ziel als von der Weisheit intendirt zu bezeichnen.

Seine Unschuld kam aber dadurch gegen die Beschuldigungen seiner Ankläger an den Tag, daß er in der Folge als Prophet und besonderer Liebling der göttl. Vorsehung erschien, die ihre Gunstbezeigungen an so schmähliche Sünder nicht verschwendet.

δόξαν αἰώνιον. Statt der kurze Zeit dauernden Unterdrückung und Verläumdung wurde ihm ewiger, von Geschlecht zu Geschlecht dauernder Ruhm zu Theil, und zwar nicht bloß Ehre, die seine Erhebung zum Fürsten mit sich brachte, sondern vorzüglich Anerkennung seiner Weisheit und Tugend damals und zu allen Zeiten.

V. 15. „Diese rettete ein heiliges Volk und tadelloses Geschlecht von einem Volke von Bedrängern."

V. 16. „Sie ging ein in die Seele des Dieners des Herrn; und er stellte sich furchtbaren Königen entgegen in Zeichen und Wundern."

Indem der Verfasser nun von einzelnen Persönlichkeiten zum ganzen Israelitischen Volke und dessen weiser Führung unter Moses übergeht, gebraucht er zum letzten Male das in Anaphora sechsmal mit allem Nachdrucke wiederholte αὕτη V. 1—15.

λαὸν ὅσιον — σπέρμα ἄμεμπτον. Es könnte befremden, wie die Israeliten, deren böser Wille so häufig Gegenstand des bittersten Tadels Gottes in der hl. Schrift ist, heilig und tadellos genannt werden können. Heiliges Volk werden sie genannt offenbar in dem Sinne wie Exod. 19, 4 ff. Vos ipsi vidistis, . . . quomodo assumserim vos. Si ergo audieritis vocem meam et custodieritis pactum meum, eritis mihi in

peculium de cunctis populis, mea est enim omnis terra. Et vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta (ἔθνος ἅγιον); nämlich wegen der Auserwählung, Absonderung aus allen Völkern und besonderen Bestimmung für den Dienst des wahren Gottes und für die Vermittlung messianischer Ideen und Verheißungen (Quia salus ex Judaeis est), in welchem Sinne sich auch David sanctus nennt. Dieses entspricht auch der Bedeutung von ἅγιος nach Etymologie und Sprachgebrauch. Denn ἅγιος ist ganz genau Sskr. jag'-ia-s colendus von der Wurzel jag', opfern, verehren, Zend yaz, ist also eigentlich nur von Gott auszusagen; anderen Dingen, Personen und Sachen wird es nur beigelegt, insofern sie in einer besonderen Beziehung zu Gott stehen, ihm besonders gewidmet sind: Sanctitas tribuitur his, quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc, quod cultui divino applicantur. . . . Sanctitas non differt a religione secundum essentiam, solum ratione. S. Thomas 2, 2 q. 81, a. 8. Auch der Gebrauch von ἅγιος im Sinne von verflucht zeigt deutlich seine eigentliche Bedeutung; denn es heißt auch dann nur: den Göttern der Unterwelt geweiht, oder Gott geweiht, so daß es menschlichem Gebrauch entzogen und vernichtet wird. ὅσιος bezeichnet aber einen noch schwächeren Grad von Heiligkeit, als ἅγιος. S. Wilke Clav. N. T. in append. Die Bedeutung des Wortes „Heiligkeit", als Inbegriff aller Tugenden, ist eigentlich erst in der christlichen Sprache allgemein geworden, nachdem das sittliche Wirken mehr mit der Religion in Verbindung gesetzt, als Wesen der Gottesverehrung erschien und der Gottesdienst nicht mehr als magisches Ceremoniell, die Sittlichkeit nicht mehr als äußere honestas angesehen wurde.

Ferner zeigt auch der Parallelismus mit ἄμεμπτος, daß, um keine nichtssagende Tautologie zu erhalten, ὅσιος nicht von persönlicher Sittlichkeit, sondern in dem angegebenen Sinne verstanden werden müsse, weil die Unsträflichkeit der Sitten durch ἄμεμπτος ausgedrückt ist. Wir haben also die erhobene Schwierigkeit: Wie kann das halsstarrige Volk der Juden als untadelhaft gerühmt werden? noch nicht gelöst, sondern zurückgeschoben.

Nun, daß kein Widerspruch zwischen der Angabe des Buches der Weisheit und denen des Pentateuch besteht, ist von vornherein evident. Denn entweder nimmt man an, der Verfasser habe die mosaische Erzählung nicht gekannt, oder man behauptet, trotz der Kenntniß derselben habe er wissentlich dem hl. Propheten widersprochen. Ersteres ist angesichts der genauen Detailkenntniß des Verfassers mit der jüdischen Geschichte so

unsinnig, daß es noch Niemand behauptet hat. Nimmt man aber an, es liege ein geflissentlicher Widerspruch mit den protokanonischen Büchern vor, so muß man unseren Verfasser für blödsinnig halten. Denn nur so konnte er es wagen, der hochheiligen Urkunde der Juden verbessernd gegenüber zu treten und sich schmeicheln, bei seinen Lesern Glauben zu finden. Nur so konnte er einerseits ein Buch schreiben, um die Vorzüge des mosaischen Gesetzes Juden und Heiden zu empfehlen und andererseits in demselben Buche die Angaben des Moses und der übrigen Propheten als irrthümlich hin zu stellen, und zwar desselben Moses, dessen Seele er vom Geiste der Weisheit erfüllt (V. 16), den er einen heiligen Propheten (11, 1) nennt u. s. w.

Da unsere Stelle hauptsächlich von Solchen beanstandet wird, welche die Kanonicität der protokanonischen Bücher annehmen und die deuterokanonischen mit jenen gerne in Widerspruch zu setzen suchen, so verweise ich sie einfach auf Habakuk 1, 13: Mundi sunt oculi Tui, ne videas malum, respicere ad iniquitatem non poteris; quare respicis super iniqua agentes et taces devorante impio justiorem se? Hier wird nun freilich zunächst nur gesagt, daß die Israeliten relativ gerecht seien d. h. daß sie gerechter seien als die Chaldäer, nicht daß sie absolut gerecht gewesen wären. Aber mehr will doch gewiß auch unser Verfasser, wie der Zusammenhang lehrt, nicht sagen: sie waren ein tadelloses Geschlecht ihren Bedrängern gegenüber, und Letztere hatten nicht die geringste Veranlassung, sie so zu bedrücken, weil ihr Betragen gegen die Aegyptier stets tadellos gewesen war.

Aber auch eine gewisse absolute Gerechtigkeit wird in der oben citirten Stelle des Propheten den Israeliten zuerkannt. Denn der Grund, warum Gott die Chaldäer nicht Gerechtere als sie bedrängen lassen soll, ist seine unbedingte Reinheit und Heiligkeit; wenn nun der Prophet von seinem Volke nur sagen konnte, es sei weniger schlecht als die Chaldäer, so hätte er in sehr unzweckmäßiger Weise jene Eigenschaften Gottes zu seiner Errettung angerufen, da ja dann dasselbe auch Gegenstand des tiefsten Abscheues Gottes gewesen wäre. Man kann aber auch ein Volk gerecht nennen, wenn auch nicht gerade alle Einzelnen dies Lob verdienen, wie z. B. das neue Testament die Kirche und die Gläubigen heilig nennt, während doch auch in der Urkirche und unter den ersten Christen gar manche räudige Schafe waren und zwar viel mehr, als wir gewöhnlich mit unserer idealisirenden Phantasie uns vorstellen. Nun waren aber zur Zeit der ägyptischen Bedrückung, die eine göttliche Schule der Läuterung gewesen war, gewiß mehr Fromme und Gerechte in Israel,

als zur Zeit Habakuks, als wegen des allgemeinen Sittenverderbnisses der Untergang Juda's unabwendbar beschlossen war; s. 4. Könige 17, 19. Keil, Bibl. Comm. z. d. St. S. 412 f. versteht die Gerechtigkeit blos von dem frommen Theile des Volkes. Wenn diese Erklärung richtig wäre, so könnten wir auch an unserer Stelle nur die Frommen verstehen: also auch dann kein Widerspruch mit dem Pentateuch. Deshalb aber, weil das Volk zu Zeiten, besonders in der Wüste, sündigte und im Allgemeinen sehr halsstarrig war, kann man nicht sagen, daß es niemals im Ganzen und Großen genommen tadellos gewesen sei; wenn aber je, so war es dies vor und bei dem Auszuge aus Aegypten.

θεράπων κυρίου neben δοῦλος θεοῦ ist ständiger Ausdruck bei den LXX für Moses. Es wird dadurch 1) die Frömmigkeit, 2) der Dienst als Gesandter Gottes bezeichnet.

Unter βασιλεῦσι φοβεροῖς verstehen Calmets, Lorin u. A. den Pharao mit den ägyptischen Großen, Schmid neben Pharao die canaanitischen Könige, gegen die Moses zu kämpfen hatte. Aber wie die nähere Bestimmung: ἐν τέρασι καὶ σημείοις, unter welchen offenbar die ägyptischen Wunderplagen zu verstehen sind, deutlich zeigt, ist es nur auf Pharao zu beziehen; diese synekdochische Ausdrucksweise, die darauf berechnet ist, den Beispielen für die Segnungen der Weisheit eine größere Allgemeinheit und somit mehr Nachdruck zu geben, wurde schon mehrfach in diesem Kapitel beobachtet. Dieselbe dichterische Ausdrucksweise findet sich Ps. 104, 30: Edidit terra eorum ranas in penetralibus regum ipsorum; an welcher Stelle offenbar an canaanitische Könige nicht gedacht werden kann.

Die Wirksamkeit des Moses am ägyptischen Hofe wird als Werk der Weisheit, die ihn in Besitz nahm, dargestellt 1) weil die Wunderwerke mehr oder weniger zu der natürlichen oder teuflischen Geheimkunst der Chartumim in gegensätzlicher Beziehung standen, die Nichtigkeit derselben darthun und den Beweis liefern sollten, daß der Herr Gott in der Mitte des Landes sei, 2) weil es Sache der Weisheit ist, nach 7, 27, Propheten zu machen; kraft der prophetischen Ausrüstung, die durch εἰσῆλθεν εἰς ψυχήν bezeichnet wird, hatte er nun Muth, auch furchtbaren Königen zu widerstehen, während er vorher sehr zaghaft gewesen war und das schwere Amt von sich zu weisen gesucht hatte, Exod. 6, 30 ff., 3) weil durch die allmächtige Weisheit (7, 27) jene die Kräfte der Natur und die menschliche Einsicht überwiegenden Wunderwerke ausgeführt wurden.

V. 17. Sie gab Heiligen Lohn ihrer Arbeiten, führte sie auf wunderbare Wege und ward ihnen zum Schirm des Tages und zur Sternenflamme die Nacht hindurch.

ἀπέδωκεν ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν kann sich nach der Stellung, die es zwischen den ägyptischen Wunderzeichen und dem Auszuge und Durchzuge durchs Schilfmeer hat, nur auf die in Exod. 12, 36 erzählte auf Gottes Geheiß von den Israeliten an den Aegyptern verübte Plünderung kostbarer Gegenstände beziehen, die ein gerechter, verdienter Lohn für ihre Arbeiten genannt werden. Dies und nichts Anderes kann μισθὸν κόπων heißen. „An die ausgezeichneten Erweise der Fürsorge und des Schutzes zu denken, die dem Volke auf seinem Auswanderungszuge zu Theil wurden" (Grimm), verbieten diejenigen Stellen der hl. Schrift, in welchen den Israeliten „ausdrücklich vorgehalten wird, daß es nicht um seiner Gerechtigkeit willen zum Besitz des verheißenen Landes gelangt sei," s. Ezech. 20, 4 ff., und mit welchen, wie wir sahen, der Verf. sich nicht in Widerspruch setzen konnte und wollte.

Ist diese Fassung von μισθὸν κόπων richtig, so ist die viel ventilirte Frage über den Rechtstitel, unter dem das Eigenthum der Aegypter auf die Israeliten überging, leicht gelöst. Sie hatten für ihre angestrengten Arbeiten den Lohn nicht erhalten; Gott bewirkte, daß die Aegypter den Bitten der Israeliten darum geneigtes Ohr liehen: Dominus dedit gratiam populo coram Aegyptiis, ut commodarent eis, et spoliaverunt Aegyptios. Exod. 12, 36. Hiermit ist nun vor Allem die Meinung derjenigen ausgeschlossen, die zur Rechtfertigung der Handlung der Israeliten eine Eigenthumsübertragung durch den Herrn aller Dinge postuliren zu müssen glauben, oder die Israeliten zu Vollstreckern der göttlichen Gerechtigkeit an den Aegytern machen, oder das Kriegsrecht zu Hilfe rufen, oder die zurückgelassenen liegenden Güter der Israeliten als Pfand und Ersatz gelten lassen wollen. Was man gegen die Auffassung unseres Buches vorgebracht hat: die Israeliten hätten nicht als unabhängige Macht den Aegyptern gegenüber gestanden, um an denselben Repressalien üben zu können, und als Arbeiter im Frohndienste des Staates hätten sie sich nicht an den Privaten, sondern an dem Fiskus schadlos halten müssen, beruht lediglich auf einem traditionell gewordenen Irrthume, der die Kleinodien der Israeliten mit List oder Gewalt wegnehmen läßt, wovon doch der hebr. Text nichts sagt. Die Bitte der Israeliten um die Kleinodien wird im Hebr. durch scha'al ausgedrückt, und die Gewährung derselben seitens der Aegypter durch den Hiphil desselben Wortes: hischsch'il. Letzteres gibt die LXX durch κίχρημι, Vulg. commodare, und will folglich αἰτεῖν,

womit sie scha'al übersetzt, als mutuum petere verstanden wissen. Aber diese Auffassung ist entschieden falsch, nicht nur weil sie Gott zum Urheber einer hinterlistigen Handlung machen würde, indem er den Juden befahl, Gegenstände zu leihen, von denen sie, durch die göttlichen Verheißungen des Auszugs vollkommen vergewissert, wohl wußten, daß sie dieselben nicht zurückgeben könnten, und er zu diesem Betruge auch noch seinen Segen verheißen und gegeben hätte, sondern auch weil sie ganz und gar dem Sprachgebrauch widerstreitet. Denn hischsch'îl kommt nie in der Bedeutung von mutuum dare vor, sondern an der einzigen Stelle, wo es vorkommt, 1. Sam, 1, 28, heißt es sicher schenken. Zwar hat die Vulg. auch hier Idcirco et ego commodavi eum Domino cunctis diebus, quibus fuerit commodatus Domino und LXX: καγω χιχρω αὐτὸν τῷ κυρίῳ. aber es ist doch klar, daß Anna den Samuel dem Herrn nicht leihen, sondern durch das vollständigste Weihgelübde des Nasireat schenken wollte, gleichwie ihr Gott denselben geschenkt hatte: Dedit mihi Dominus petitionem meam quem postulavi eum: idcirco et ego. . . . V. 27. Ebenso kommt auch scha'al nie in der Bedeutung von mutuum petiit vor, sondern heißt eben nur bitten, verlangen, und in der ganzen heil. Schrift ist keine einzige Stelle, die auch nur kraft des Zusammenhanges die Bedeutung von entlehnen forderte. Denn auch das einzige von Kurtz (Gesch. d. A. B. II, S. 136) dafür beanspruchte oder vielmehr noch zugestandene Beispiel 2. Kön. 6, 5 (hebr.) ist nicht zwingend. Denn wenn der Prophetenschüler Elisäus so sehr wegen des ins Wasser gefallenen Beils jammert, weil es dazu noch scha'ûl sei, so gibt das allerdings einen sehr passenden Sinn: weil es ein geliehenes sei; aber auch: weil es ein Geschenk sei paßt recht gut in den Kontext. Wenn es nämlich ein erbetteltes Beil war, so hatte der Prophetenschüler nicht so viel Vermögen, um ein neues Beil nach dem Verluste des früheren anzuschaffen, und ist dieser Umstand hinreichend, die Steigerung der Angst desselben zu erklären. Nun sagt aber Kurtz ganz mit Recht: „Fragen wir, welche von beiden [Bedeutungen, ob bitten um ein Geschenk und schenken oder bitten zum Darlehn und leihen] die näherliegende, gewöhnlichere und daher auch bei der Auslegung zunächst zu prüfende ist, so muß dies zu Gunsten des ersteren beantwortet werden. Denn Jedermann wird zugeben . . ., daß der bedingte Sinn des Verlangens und Gebens ein von der Grundbedeutung der Worte entfernterer ist, als der unbedingte. Auch im Sprachgebrauch bestätigt sich diese Voraussetzung. . . . Die Sache steht also so, daß wir verpflichtet sind, zuerst mit dieser Bedeutung zu versuchen, und erst dann berechtigt und verpflichtet sind, die

andere Bedeutung herbei zu ziehen, wenn wir mit jener nicht durchkommen, d. h. wenn der Zusammenhang . . . und die Situation . . . uns nöthigen, der Bedeutung leihen den Vorzug zu geben." Nun kommen wir aber sicher mit der Bedeutung schenken an der Stelle des B. d. Könige durch. Also dürfen wir die Bedeutung leihen nicht herbeiziehen. Es gibt also keine Stelle der hl. Schrift, wo scha'al entlehnen und hischsch'îl leihen hieße, ebenso wenig als unser deutsches bitten und die Bitte gewähren, womit das hebr. Wort vollständig sich deckt, jemals entlehnen und leihen heißen könnte, wenn nicht durch die Umstände dies über allen Zweifel erhoben wäre.

Es ist also auch an den Stellen der Exodus nur von einem Bitten um Geschenke und vom Gewähren dieser Bitte, d. h. von Schenken die Rede, was auch schon daraus erhellt, daß es als Erfolg der göttlichen Einwirkung auf die Herzen der Schenker aufgefaßt wird (dabo gratiam in oculis Aegypt.). Als Lohn ihrer Arbeiten können die geschenkten Kleinodien aber dennoch gelten, weil sie dies dem objektiven Thatbestande und der Intention der göttlichen Vergeltung nach allerdings waren. Aber auch als eine Plünderung der Aegypter kann die Thatsache bezeichnet werden, weil die Aegypter nicht nur dadurch ihrer Kleinodien ledig wurden, sondern weil sie durch einen übernatürlichen Einfluß Gottes zu Schenkungen vermocht wurden, die sie bald bereuen sollten; nicht die Israeliten hatten ihnen Gewalt angethan, sondern ihr hartes Herz war von Gott bezwungen; vgl. Reinke, Beiträge Bd. 3, S. 149 ff.

ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ kann man entweder von dem Komplexe aller Wunder verstehen, die Gott auf dem Wüstenzuge zur Unterhaltung seines Volkes wirkte, oder spezieller nach dem nächsten Zusammenhange von der Leitung (ὡδήγησεν) vermittelst der Feuer- und Wolkensäule. Es wird aber dieser Säule außer Leitung auch noch die Beschirmung (εἰς σκέπην) zugeschrieben, nicht im Widerspruche, sondern im Einklang mit der mosaischen Erzählung. Denn nicht nach dem Maßstabe eines elenden Karawanen-Feuersignals muß man die Größe jener Säule bemessen, sondern, wenn sie auch nur den Dienst eines Karawanenfeuers versehen sollte, so mußte sie, da ein ganzes Volk von mindestens 2 Millionen Menschen, das mit Geräthe und Viehheerden nicht in geschlossenen Reihen marschirte, sondern auf eine weite wüste Fläche vertheilt, auf Oasen sich zerstreuen mußte, eine ungeheuere Ausdehnung und Stärke besitzen. Sollte die Wolkensäule für ein solches Heer auch nur als Signal dienen, so mußte dieselbe, zumal, wenn ihre Höhe nicht so bedeutend war, Dimensionen haben, die es gestatteten, auch Schatten gegen die Strahlen der Sonne unter ihr zu

finden. In dem Zusammenhange, in welchem übrigens der Schirm der Wolkensäule hier vorkommt, könnte man darunter speziell das in Exod. 13 erzählte Faktum verstehen; denn dort war sie in der That ein Schirm, da sie sich zwischen Aegypter und Israeliten stellte, so daß sie sich nicht sehen konnten. Aber die Hauptschwierigkeit ist damit nicht gelöst, weil unser Verf. 18, 3 u. 19, 7 die Wolkensäule ausdrücklich als schattenbietend bezeichnet.

ἐς φλόγα ἄστρων bezeichnet vor allen den Glanz der großen Gestirne, des Mondes und der Sonne, da diese Gestirne nur eine Helligkeit verbreiten, mit der das Feuer der Wolkensäule verglichen werden könnte. Es liegt in den Worten jenes Streben nach Verallgemeinerung, das wir schon wiederholt in diesem Kapitel beobachtet haben.

V. 18. Er ließ sie durch das Rothe Meer schreiten und führte sie durch großes Wasser.

V. 19. Ihre Feinde aber versenkte sie und aus der Tiefe des Abgrundes ließ sie dieselben heraufsprudeln.

V. 20. Deßhalb plünderten Gerechte Gottlose und besangen, o Herr, deinen heiligen Namen und deine vorkämpfende Hand priesen sie einmüthig.

V. 21. Weil die Weisheit den Mund von Stummen öffnet und die Zungen von Unmündigen beredt macht.

διεβίβασεν drückt nicht einfach aus, daß Gott die Israeliten über oder durch das Schilfmeer brachte, sondern sie hindurch gehen, schreiten ließ, wodurch das Wunderbare der Thatsache deutlicher hervortritt. Ebenso schließt δι ὕδατος πολλοῦ energisch alle Versuche aus, den Hindurchgang durch das Rothe Meer auf natürliche Weise zu erklären; ausgeschlossen ist damit, daß sie durch eine seichte Furth zur Zeit der Ebbe, die noch durch einen trocknenden Wind verstärkt worden wäre, hindurchgegangen wären. Aber auch die Erzählung des Pentateuch Exod. 14 für sich allein betrachtet, schließt solche Annahmen aus, da sie den Durchzug einem wunderbaren Einwirken Gottes zuschreibt, nämlich die Austrocknung und Rückkehr der Gewässer augenblicklich auf die Erhebung des Stabes Moses erfolgen läßt und ausdrücklich sagt V. 29: Filii autem Israel perrexerunt per medium sicci maris et aquae eis erant quasi pro muro a dextris et sinistris. Letztere Worte faßt unser Verf. zusammen in dem Ausdrucke δι' ὕδατος πολλοῦ.

V. 19 ἀνέβρασε αὐτούς kann nicht auf die Israeliten bezogen werden (Vulg. ab altitudine inferorum eduxit illos?), sondern nur auf ihre Feinde. Denn ἀναβράζειν eigentlich aufsieden, — sprudeln wird

nur von gewaltsamem Emporschleudern gebraucht, was zu der rettenden Thätigkeit Gottes durch die Fluthen hindurch schlecht paßt. Ferner ist αὐτούς dem ἐχθρους synthetisch koordinirt; träte ein näheres Objekt ein, das adversativ sich zu dem vorhergehenden verhielte, so könnte δὲ nicht fehlen und müßte αὐτοὺς voranstehen. Auch wird die durch διὰ τοῦτο verlangte logische Verbindung der Folge nur hergestellt, wenn die Aegypter ans Land geworfen sind; denn dann ist damit der Grund angegeben, weßhalb die Israeliten sie ausplündern konnten. Von dieser Ausplünderung ist zwar in der Exodus Nichts erwähnt, wird aber von Josephus (Antiqitt. l. 2, c. 16) angeführt und ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Vgl. Exod. 14, 31: Et viderunt Aegyptios mortuos super litus maris. ὑμνησαν. Sie sangen das Lied, welches Exod. 15 mitgetheilt ist: Cantemus Domino, gloriose enim magnificatus est, equum et ascensorem ejus dejecit in mare.

Unter den κωφοί und νήπιοι, die hier durch die Gabe der Weisheit das Lob Gottes verkündeten, versteht man entweder die Israeliten, welche in der ägyptischen Knechtschaft stumm gewesen, das Lob Gottes nicht hatten verkünden dürfen, oder abgeschwächt: „Unbegabte, denen es an Beredtsamkeit und Dichtergabe fehlte" oder von wirklich Stummen und Kindern, die bei dieser Gelegenheit durch ein Wunder zu reden und singen anfingen. Die Schwierigkeit, welche die Worte bieten, wird gemindert, wenn man sie nicht auf den konkreten Einzelfall bezieht, sondern ihnen allgemeine Geltung gibt, d. h. den Aorist als aor. ethicus nimmt. Der Verfasser sucht, wie mehrfach bemerkt, bei der Anführung dieser Beispiele zu verallgemeinern, so daß er selbst individuelle Begebenheiten durch Unterdrückung des Artikels, durch Verschweigung des Nomen proprium verallgemeinert; so daß man nur nach dem Inhalte selbst beurtheilen kann, ob der Aorist erzählend oder ein Pflegen ausdrückt, und wir so bei ihnen den Uebergang dieses erzählenden Tempus in das schildernde mit ansehen können. Weil nun unser Satz: ὅτι — ἤνοιξε auf das Einzelereigniß bezogen, um das Wenigste zu sagen, doch gewiß nicht ohne Schwierigkeit ist, und es auch als Kausalsatz der Koordination mit den andern Aoristen enthoben ist, und eben als Kausalsatz seiner Natur nach allgemein zu sein pflegt, so fassen wir ihn am besten präsentisch oder besser allgemein. Freilich muß auch dann noch in jenem Ereignisse ein Moment sein, das auf diese Weise begründet werden könnte. Man könnte das Singen nicht als Folge der Wirkung der Weisheit, welche Stumme redend macht, hinstellen, wenn nicht einigermaßen etwas Aehnliches dabei Statt fand. Dieses ist aber, wie mir scheint, die von Moses mehrfach vorgeschützte

schwere Zunge, Unbeschnittenheit der Lippen (Exod. 6, 12, 30.), die, wie dies herrliche Lied zeigt, vollkommen überwunden war. Und so bekommen wir den Sinn: Sie, die auch Stummen und Unmündigen Sprache gibt, sie bewirkte, daß Moses, von Natur aus unbeholfen im Sprechen, jenes schöne Lied sang. Die Wahrheit aber des V. 21 als allgemeinen Satz gefaßt macht nicht mehr Schwierigkeiten als Ps. 8, 3: Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem (Vgl. Rohling, Psalmen z. d. St.); nur daß hier der (göttlichen) Weisheit zugeschrieben wird, was dort als Gottes Werk erscheint. Dasselbe Verhältniß zeigt sich auch in der ganzen übrigen Darstellung, indem diejenigen Werke, welche in den anderen biblischen Büchern Gott oder dem Engel Gottes zugeschrieben werden, wie die Führung der Israeliten in der Wüste, die Wolkensäule u. s. w., hier der Weisheit, als weise Vorsehung zu fassen, beigelegt werden. Da aber nach einer tieferen Auffassung der hl. Schriften auch die notionale Weisheit hier verstanden werden kann, so sind diese Stellen von hoher Bedeutung, um die Natur des vielbesprochenen Engels des Herrn und sein Verhältniß zum Logos im A. T. zu erkennen. Cf. Franzelin, De Deo trino, p. 108 sq.

Elftes Kapitel.

Entgegengesetztes Schicksal der Israeliten und Aegypter in Wassernoth. Die Aegypter werden bestraft durch die Gegenstände ihrer Sünden. Allmacht, Allerbarmen Gottes.

V. 1. Sie ließ gedeihen die Werke derselben in der Hand des heiligen Propheten.

V. 2. Sie durchzogen die unbewohnte Wüste und auf unbetretenem Boden schlugen sie ihre Zelte auf.

προφήτου ἁγίου. Moses heißt schlechthin der Prophet, der größte Prophet (Deut. 34, 10 ff.), nicht gerade wegen der Menge und Bestimmtheit seiner Weissagungen, denn hierin dürfte er leicht von Daniel und Isaias übertroffen werden, sondern wegen des prophetischen Amtes im weiteren Sinne, insofern es jegliche Vermittelung göttlicher Offenbarungen in sich begreift. Nicht blos durch Bilder sprach Gott zu ihm, sondern er schauete ihn von Angesicht zu Angesicht (Deut. 34, 10) und sprach zu ihm von Mund zu Mund (Num. 12, 6. 7. 8). Wunderwerke zur Bekräftigung seiner Sendung wirkte keiner mehr wie er (Deut. 34, 11. 12); nicht einzelne Mittheilungen ergingen an ihn, wie an die übrigen

Propheten, sondern die ganze Religion eines Volkes wurde durch ihn von Gott gegründet. Nur einem Propheten steht er hierin nach, dem großen Propheten (ὁ προφήτης), aber dennoch hatte er mit demselben so große Aehnlichkeit, daß er als Vorbild desselben gelten konnte und von sich sagen konnte: „Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus.“ Vgl. auch V. 18.

ἅγιοι werden häufig alle Propheten genannt, wegen des erwähnten besonderen Verhältnisses, das sie zur Gottheit haben. Moses überragte in diesem innigen Verhältnisse alle Propheten des A. T.; denn wie ein Freund zum Freunde sprach er zu Gott. Deßhalb ist die Heiligkeit (das Wort in seiner ursprünglichsten Bedeutung genommen, S. zu 10, 15) ein sehr bezeichnendes Merkmal für Moses.

διώδευσαν ἔρημον, das Wortspiel mit εὐώδωσε verleiht dem Gedanken Nachdruck: Weil die Weisheit ihre Wege leitete, so konnten sie selbst dahin ihren Weg nehmen, wo kein Weg und kein Steg war. Man bemerke auch den schönen Chiasmus in V. 2, wo eine eigenthümliche Verschränkung nicht in der Wortstellung, sondern in den Ideen selbst angewandt ist; διώδευσεν gehört doch eigentlich zu ἐν ἀβάτοις und ἔπηξαν σκηνὰς zu ἔρ. ἀοίκητον; denn da die Unzulänglichkeit, oder vielmehr die Widrigkeit der natürlichen Verhältnisse beim Wüstenzug hervorgehoben werden sollte, so war logisch prosaisch zu sagen, daß sie durch die Hülfe der Weisheit zogen, wo keine Wege sind, und wohnten, wo nicht zu wohnen ist. Man sieht aber leicht ein, daß auf diese Weise die beiden Hemistichien enger als durch jede anderen Mittel mit einander verkettet werden und zusammen als Erklärung dem V. 1 gegenüber stehen, wodurch die schon mehrfach erwähnte ästhetisch bedeutsame Dreitheiligkeit des Tristichons erzielt wird. Auch hier verdient der Gedanke deßhalb so nachdrücklich hervorgehoben zu werden, weil er das Thema zu den folgenden Kapiteln enthält. — Die Unwegsamkeit und Unwirthsamkeit des wüsten Arabiens ist jedoch nicht allzusehr zu premiren, da sie stellenweise Weideplätze, ja selbst Ernteplätze darbot, von Nomaden durchstreift und von Karawanen durchzogen wurde. Noch jetzt wohnen gegen 5000 Menschen daselbst; allem Anscheine nach war aber in den früheren Zeiten die Unwirthsamkeit nicht so groß wie jetzt, wo durch Kohlenbrennen der Araber die Wälder so stark ausgerottet werden. Aber immerhin war die Oede so groß und die Bedürfnisse des großen Volkes so ungeheuer, daß ohne wunderbare Dazwischenkunft der göttlichen Vorsehung ein Durchzug und ein vierzigjähriges Verweilen in der Wüste nicht möglich gewesen wäre.

V. 3. Sie widerstanden Feinden und wehrten ab ihre Gegner.

Die Kriege der Israeliten unter der Führung Moses mit den Amalekitern in Raphidim (Exod. 17, 8—16), mit Arad, König vom südlichen Canaan (Num. 21, 1—4), mit den Amorrhitern (ibid. 21 ff.), mit Og, König von Basan (ibid. V. 33—35), mit den Moabitern und den ihnen befreundeten Madianitern (Num. 25 u. 31) fielen nach den Angaben der hl. Schrift in so weit zu Gunsten der Israeliten aus, als Gott ihnen beistand, Gott ihnen die Feinde in die Hände gab u. s. w.: also dadurch, daß „die Weisheit" ihren Werken Gedeihen gab (εὐώδεσε τὰ ἔργα αὐτῶν).

Das erste Hemistichium bezeichnet die Kriegführung als Offensive (sie stellten sich ihnen gegenüber), das zweite als Defensive. Rein abwehrender Natur war der Krieg mit den Amalekitern, mit Arad und den Amorrhitern; sonst ist das eine Moment von dem andern schwer zu scheiden; insofern der Heereszug der Israeliten nur den Zweck verfolgte, das ihnen von Gott überwiesene Eigenthum in Besitz zu nehmen, können die Angriffe ihrer Feinde Offensivkriege derselben genannt werden, insofern dieselben aber in ihrem angestammten Eigenthume sich halten wollten, sind ihre Angriffe defensive zu nennen. Einen klareren Unterschied bietet uns πολεμίοις (hostibus) und ἐχθροὺς (inimicos). Unter ersteren sind Feinde im Kriege, denen die Israeliten offen entgegen traten, unter letzteren wohl die Moabiter und Madianiter zu verstehen, die listiger Weise durch Unzucht auf Bileams Rath sie zu verderben suchten, und die sie recht eigentlich abwehren mußten.

V. 4. Sie dursteten und riefen dich an und gegeben wurde ihnen aus scharfem Felsen Wasser und Stillung des Durstes aus hartem Stein.

Da unser Verfasser seinem vorgesetzten Ziele und der Veranlassung seines Buches entsprechend (siehe Einleit. §. 4 und 11, 1) nur die gnadenreichen Wirkungen der göttlichen Vorsehung an den Israeliten, die strafenden aber an den Aegyptern nachweisen will, so übergeht er die Sünde, deren sich die Israeliten durch ihr Murren bei der Wasserspendung schuldig machten, für die sie eher gezüchtigt als beschenkt zu werden verdient hätten. Es wurde ihnen aber dennoch (nicht wegen der Sünde derer, die murrten, sondern) wegen des Gebetes derer, die ihn anriefen, das Wasser gespendet. Nicht blos von Moses (Exod. 17, 4), sondern bei einer späteren Gelegenheit auch von Aaron (Num. 20, 6) wird aus-

drücklich berichtet, daß sie Gott darum angefleht. Es wäre aber mehr als widersinnig, zu behaupten, mit Ausnahme dieser beiden hätten Alle in absoluter Universalität gemurrt, auch Phinees, Josue, Kaleb u. s. w., kein Einziger außer diesen beiden habe zu Gott in der großen Noth seine Zuflucht genommen. Auf die Anrufung (ἐπεκαλέσαντο) dieser Frommen hin spendete ihnen Gott die Wundergabe; das ganze Volk braucht schlechterdings nicht verstanden zu werden (Grimm), obgleich die Israeliten im Zusammenhange Subjekt sind; denn offenbar ist das Subjekt zu ἀντέστησαν und ἠμύναντο nicht das gesammte Volk, sondern die weitaus geringere Zahl desselben, nämlich die waffenfähige Mannschaft zu verstehen. Die Ausdehnung des Subjektes muß natürlich nach der Beschaffenheit des Prädikates sich richten und bestimmt werden; dem ganzen Volke wird auch das Zeltschlagen beigelegt, während doch nur ein sehr kleiner Theil sich wirklich damit befaßte. Wie weit übrigens der Verfasser davon entfernt war, in Bezug auf die Ursachen der Wasserspendung sich mit Moses in Widerspruch setzen zu wollen, beweist V. 10, wo dieselbe gleichfalls unter den Gesichtspunkt der Versuchung und Züchtigung gestellt wird.

Es wird aber gerade der Weisheit die Wasserspende zugeschrieben, weil sie ihre Zwecke durch so unzulängliche, ja widrige Mittel mit weiserer Macht zu erreichen wußte: Wasser aus hartem Felsen, aus Kieselstein, aus dem man sonst Feuer schlägt. Mit Kieselstein glauben wir πέτρα ἀκρότομος am Besten geben zu können; denn ἀκρότομος heißt eigentlich scharf abgeschnitten, wird also von solchen Felsarten gebraucht, die einen scharfen, muscheligen Bruch haben: eine Eigenschaft, die unter den bekannteren Gesteinen besonders dem Kiesel (Feuersteine) eignet. Das Wunder ist an und für sich schon so groß, daß man die fabelhaften Zuthaten der Rabbinen, der wasserspendende Stein sei auf einem Wagen mit in der Wüste umhergefahren worden und habe nicht blos ein oder zweimal, sondern fortwährend wunderbares Wasser gespendet, missen kann. Aber eine weit höhere Bedeutung erhält der Wüstenfels dadurch, daß er, wie uns der hl. Paulus lehrt (1 Cor. 10, 4), ein Typus des Heilandes war, welcher Wasser des Heils spendet, das da fließt ins ewige Leben. Die Wahrheit und Schönheit dieses Typus muß in ganz besonderer Weise die ersten Christen angesprochen haben; wenigstens begegnet man so häufig in den Katakomben der Darstellung der Taufe unter dem Symbole eines Felsen, aus dem bei der Berührung durch Petrus reichliches Wasser hervorquillt.

V. 5. Denn wodurch ihre Feinde gezüchtigt wurden, (als ihnen ihr Trank ausging, während zu derselben Zeit die Israeliten bei ihrem Ueberflusse sich freuten,)

V. 6. Dadurch wurde ihnen selbst in ihrem Mangel wohl gethan.

Dieser Vers enthält zunächst das Thema zu der unmittelbar folgenden Auseinandersetzung des entgegengesetzten Schicksals der Israeliten und Aegypter in ihrer beiderseitigen Wassernoth, wie dies der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden und die Aoriste ἐκολάσθησαν und εὐεργετήθησαν (bezöge es sich auf mehrere Thatsachen, würde doch der Deutlichkeit halber das Imperfekt stehen müssen; vergleiche auch Vulg. in defectione potus sui) deutlich ausweisen. Das Princip aber, das der Verfasser an dieser Thatsache nachweist: δι' ὧν ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ, αὐτοὶ εὐεργετήθησαν, „wodurch die Feinde gezüchtigt wurden, wurden diese gesegnet," hat ganz allgemeine Geltung und wird von ihm bis zu Ende des Buches an der folgenden israelitischen Geschichte ausführlich nachgewiesen. Verallgemeinert gedacht kann es also als Thema des nachfolgenden Kapitels genannt werden, eigentlich aber muß es mutatis mutandis für jeden neuen Fall wiederholt werden, was der Verf. auch thut z. B. 16, 2 ff. u. sonst.

Die Vulgata hat nach ἐχθροὶ αὐτῶν, inimici illorum Folgendes mehr als der griechische Text: a defectione potus sui, et in eis, cum abundarent filii Israel. Diese Worte erklären nicht nur das Griechische, sondern machen auch noch auf einen Gegensatz zwischen Aegyptern und Israeliten aufmerksam, der dem gegenwärtigen Zwecke des Verfassers recht wohl entspricht. Es wird nämlich nicht blos gesagt, daß die Israeliten in ihrer Wassernoth in der Wüste von Gott die größte Wohlthat erhielten, während die Aegypter (als diese Mangel an Wasser litten, a defectione potus sui) zu Grunde gingen, sondern daß gleichzeitig (in eis) mit der Verpestung des Nils die Israeliten sich an Wasserüberfluß erfreuten (cum abund. . . . laetati sunt). Ob der Zusatz ursprünglich, ob vom ersten Uebersetzer, oder von Glossatoren, läßt sich nicht entscheiden; dem Zusammenhang ist er ganz angemessen.

V. 7. Statt der Quelle lebendigen Wassers wurden sie erschreckt durch das mordblutähnliche Blut des Flusses,

V. 8. Zum strafenden Hinweis auf den kindesmörderischen Befehl; denen gabst du aber reichliches Wasser unverhofft.

V. 9. Indem du durch den damaligen Durst zeigtest, wie du die Feinde gezüchtigt hattest.

In dieser Uebersetzung des V. 7 u. 8 haben wir die gewöhnliche und etwas stärker bezeugte Lesart (Vatic., Ephr. rescr., Venet. al., Vulg.) wiedergegeben, für deren Ursprünglichkeit auch die innere Schwierigkeit, die sie bietet, indem sie einen sehr harten Anakoluth enthält (Nominativ. absolutus ταραχθέντες — αὐτοῖς ἔδωκας), zu sprechen scheint. Die Lesart der Codd. Alex., Sinait. al.: ταραχθέντος auf ποταμοῦ bezogen, hebt alle grammatische Schwierigkeit: Während der Fluß durch Blutfarbe getrübt war, und sie also nicht trinken konnten, gabst du denen reichliches Wasser. Es ist aber immerhin nicht leicht, sich für die eine oder die andere Lesart zu entscheiden. Denn was für die erste Leseart aus ihrer grammatischen Schwierigkeit gefolgert werden kann, das wird dadurch wieder paralysirt, daß letztere beim ersten Anblicke logische Schwierigkeiten bietet; denn darnach würde gar keine Parallelisirung zwischen Aegyptern und Israeliten, die doch im vorhergehenden Verse angekündigt ist, angestellt, sondern nur dem Wortlaute nach gesagt, welche Wohlthat den Israeliten zu Theil wurde, während der Nil geröthet war, und so konnte ein Abschreiber sich veranlaßt fühlen, durch die Aenderung in ταραχθέντες, die Aegypter hineinbringen zu sollen. Freilich schwindet diese Schwierigkeit bei einigem Nachdenken, da ja die Röthung nur genannt ist als Strafe der Aegypter. Und man muß gestehen, bei der lect. rec. hat man nicht bloß eine anakoluthische Konstruktion, sondern einen so wüsten Satz, wie er unserm Verf. bei seiner sonst so geläufigen Schreibweise kaum zuzutrauen ist. „Jeder Anakoluth aber, dessen Entstehungsart nicht natürlich ist, so daß man nicht sieht, daß der Ausdruck dadurch entweder an Kürze, oder an Deutlichkeit und Glätte oder an Nachdruck gewonnen habe, muß uns verdächtig sein." Buttm. Gr. Gramm. §. 151, II. 1. Was Schmid gegen ταραχθέντος vorbringt: Es setze voraus, die Juden hätten zur Zeit der Qual der Aegypter Wasser erhalten, was gegen Wortlaut und Zusammenhang sei, hat keinen Grund; denn erstens ist dies nicht gegen den Zusammenhang, da die Vulgata wenigstens in V. 8 auch diesen (S. zu diesem V.) Gegensatz hervorkehrt, und von Schmid dasselbe bei der Erklärung jenes Verses anerkannt wird; zweitens aber liegt dies nicht in den Worten, sondern wir können einmal ταραχθέντος rein temporal fassen und dann bekommen wir den Sinn: Nachdem (Part. Aor.) für die Aegypter zur Strafe der Fluß in Blut verwandelt worden war, gabst du denen (in der Wüste) reichliches Wasser. Der Zusammenhang verlangt aber außerdem ein adversatives Gedankenverhältniß in dieser Par-

tizipialkonstruktion anzunehmen, wodurch die Zeitbestimmung beziehungsweise die Gleichzeitigkeit vollständig verschwindet: Während (adversativ) für die Aegypter der Fluß getrübt wurde (zu seiner Zeit) oder getrübt worden war, gabst du den Israeliten (zu seiner Zeit) Wasser.

Der auch durch μέν am Anfange des V. 7 angedeutete Gegensatz findet keinen grammatischen Ausdruck (durch δέ) im Folgenden; dem Sinne nach aber bildet ἔδωκας αὐτοῖς κλ. das Gegenglied: Während durch ein Strafwunder Gottes der Fluß in Blut verwandelt war, und die Aegypter aus Mangel an Wasser Durst litten, gabst du ihnen reichliches Wasser zur Zeit des Mangels durch ein entgegengesetztes Wunder (ἀνελπίστως).

ἀενάου kann sowohl zu πηγῆς als zu ποταμοῦ gezogen werden; aber das Immerfließen ist doch ein so charakteristisches Beiwort einer lebendigen Quelle, daß es von πηγῆς unmöglich getrennt werden kann. Mit dem Begriffe der lebendigen Quelle verbindet sich ferner naturnothwendig der Begriff der Frische und Klarheit, und in dieser Eigenschaft ist das lebendige Quellwasser des Nils dem getrübten Blutwasser desselben entgegengesetzt; an ein „Stagniren" des Nils ist also nicht zu denken.

λυθρώδης, nach den verschiedenen aber verwandten Bedeutungen von λύθρος = λῦμα: Schmutz, Mordblut, Blutstaub, entweder schmutzartig oder mordblutartig; letzteres paßt allein in den Zsh.: durch den erschreckenden Anblick des mordblutartig gewordenen Nilwassers sollten sie an die Bosheit und Strafwürdigkeit des an den israelitischen Knäblein im Nilwasser verübten Mordes erinnert werden.

ἔλεγχος darf nicht schlechthin = Strafe gefaßt werden, sondern mit Berücksichtigung seiner ursprünglichen Bedeutung: Beweis, als Ueberführung von ihrer Strafbarkeit: sie sollten so gestraft werden, daß die Strafe durch Einsicht der Schuldigen auch ihren Zweck erreichte. Diese teleologische Erklärung der Verwandlung des Nilwassers steht durchaus nicht mit der Exod. 8 gegebenen, nach der Moses seine Sendung dadurch legitimiren sollte, in Widerspruch. Und selbst was Philo (vita Mos. 17) sinnreich bemerkt, die Aegypter hätten dadurch recht augenscheinlich von der Nichtigkeit ihres Glaubens an das Wasser, als den Urstoff aller Dinge überzeugt werden sollen, ist damit recht wohl vereinbar. Und man kann noch hinzufügen, daß sie Gott von ihrer abergläubischen Verehrung gegen den heiligen und segenspendenden Fluß durch die blutige und das Leben der Thiere schädigende Trübung desselben abbringen wollte. Alle diese Rücksichten kann die göttliche Weisheit, welche durch die geringsten und wenigsten Mittel die höchsten und zahlreichsten Zwecke zu erreichen pflegt,

intendirt haben und sie müssen als intendirt angesehen werden, da wir ja auch in der natürlichen Ordnung die Zwecke Gottes in den Dingen nur aus der auffallenden Befähigung zur Erreichung derselben erkennen können. Daß aber die Blutfarbe des Nils recht lebhaft an das unschuldige Blut der hineingeworfenen Knäblein erinnern konnte, ist klar; daß die Wunder nicht bloß legitimiren, sondern auch züchtigen und den Glauben an die Naturgötter vernichten sollten, beweist nicht nur ihr Charakter, sondern wird auch ausdrücklich erklärt, Exod. 8, 22: Et scias, quoniam ego Dominus in medio terrae u. 12, 12: In cunctis diis Aegypti faciam judicia, ego Dominus. Dadurch nämlich, daß die Aegypten eigenen und besonderen Gottheiten zugeschriebenen segensreichen Naturphänomene bis zu verderbenbringenden Wundern potenzirt wurden, mußte Jedem klar werden, daß der Herr Gott sei auch in Aegypten und strafender Richter der Götter und ihrer Diener. Eine ähnliche Vielheit der Absichten Gottes deutet das Folgende bei der Wassernoth in der Wüste an: sie selbst, die Israeliten sollten in Barmherzigkeit geprüft werden, aber zugleich erkennen, was es heißen möge, wenn Gott eine ähnliche (Wasser-) Noth seinen Feinden zur Strafe sendet. Die Vulg. fügt, um den im Griech. (V. 9) nur angedeuteten Ggs. zwischen Israeliten und Aegyptern mehr hervorzuheben, vor τοὺς ὑπεναντίους ἐκόλασας hinzu: quemadmodum tuos exaltares.

Vulg. gibt ἔλεγχος mit traductio, eigentlich Beschämung, öffentliche Bloßstellung; vgl. 2, 14: in traductionem cogitationum nostrarum u. 4, 20: traducent (ἐλέγξει) illos ex adverso (als Ankläger) iniquitates ipsorum: 12, 17: Et horum, qui te nesciunt, audaciam traducis. Sonst übersetzt sie auch δειγματίζειν mit traducere, s. Mtth. 1, 19, Kolos. 2, 15. In seiner ursprünglichen Bedeutung steht es Esdr. 1, 1: Suscitavit Dominus spiritum Cyri . . . et traduxit vocem in omni regno etiam per scripturam. Den Uebergang zu der schlimmen Bedeutung zeigt Livius 2, 38: Vestras conjuges, vestros liberos traductos per ora hominum. Ferner kommt das Wort noch im Sinne von Preisgeben vor als Uebersetzung von προδοσία Weish. 17, 14 und von Irreführen 2. Petr. 2, 13: Ne insipientium more traducti (συναπαχθέντες) excidatis a propria firmitate. Vergl. Kaulen, S. 27, 67, 157; Hagen, S. 63.

Unverhofft (V. 8) kam die Wasserspende, weil sie in dürrer Wüste, aus hartem Kiesel durch einen einzigen Schlag mit dem Stabe, von einem murrenden Geschlechte nicht zu erwarten war.

V. 10. Denn als sie versucht wurden (und auch so wurden sie in Barmherzigkeit gezüchtigt), erkannten sie, wie Gottlose im Zorne gequält wurden.

V. 11. Denn diese erprobtest du wie ein Vater ermahnend, über jene aber hieltst du wie ein strenger König im Gerichte Untersuchung.

Die göttliche Vorsehung läßt in diesem Leben Leiden und Freuden über Gute und Böse kommen, um den einmal festgesetzten Naturlauf nicht durch fortwährende Wunder aufzuheben und um andere uns mehr oder wenig unergründliche Absichten zu erreichen; immerhin aber weiß sie es in ihrer Weisheit zu leiten, daß sie bei den Einen und den Andern ganz entgegengesetzte Wirkungen haben. Wenn dies schon von der gewöhnlichen Ordnung der Weltregierung gilt, so doch noch weit mehr von der wunderbaren ganz speziellen Leitung seines Volkes zumal in der wunderbarsten Periode seiner Geschichte, während und nach dem Auszuge aus Aegypten. Dies weist der Vf. im Einzelnen nach, in diesen VV. an der Wassernoth: Für die Israeliten war dieselbe eine Prüfung ihres Vertrauens (ἐπειράσθησαν, ἐδοκίμασας), für Aegypten Strafe (ἐβασανίζοντο, ἐξήτασας), jenen schickte er sie in liebender Erbarmung (ἐν ἐλέει), diesen als Aeußerung seines gerechten Zornes (ἐν ὀργῇ), für jene war sie ein Durchgangspunkt der erziehenden Thätigkeit Gottes (παιδευόμενοι), für Aegypten Strafe (κρινόμενοί); jenen erwies er sich als Vater (πατήρ), diesen als strenger Herrscher (ἀποτόμως βασιλεύς), für jene sollte sie eine Mahnung sein, sich an Gott zu wenden (νουθετῶν), für diese eine Gerichtsvollziehung (καταδικάζων). Auf diese Weise stehen sich in V. 10 zwei Hemistichien in antithet. Parall. gegenüber und ebenso in V. 11; zugleich aber machen beide Verse zusammen ein Metrum aus mit doppelt synonymem Parallel. Bezeichnen wir also die synonym parall. Glieder mit denselben Buchstaben und ebenso (mit andern) den adversativen, so können wir, wenn wir auch die Synonymie und Antithese der einzelnen Worte berücksichtigen, folgendes Schema aufstellen:

A (V. 10)			A′ (V. 11)		
a	:	b	a′	:	b′
$\alpha : \alpha' : \alpha''$		$\beta' : \beta'' : \beta$	$\alpha' : \alpha'' : \alpha$		$\beta' : \beta'' : \beta$

Man kann eine so ästhetisch wirksame Anordnung um so weniger dem Zufalle zuschreiben, als der Vf. nicht nur den Parallel. überhaupt sehr ausgebildet hat, sondern ihn dann ganz besonders kunstvoll macht, wenn der Gedanke einen besondern Nachdruck bekommen z. B. als Thema einer weitern Ausführung hervorgehoben werden soll; vgl. 1, 1; 2, 18. 19; 11, 1. 2 u. s. w. Daß aber hier in V. 10 u. 11 das Thema für fast die ganze weitere Abhandlung liegt, wurde bereits bemerkt.

V. 12. Aber sowohl bei ihnen als fern von ihnen wurden sie gleicherweise gequält.

V. 13. Denn doppeltes Leid erfaßte sie und Stöhnen bei der Erinnerung an das Geschehene.

V. 14. Denn als sie hörten, daß dadurch, wodurch sie selbst gestraft worden, jenen Wohlthaten zu Theil wurden, erkannten sie den Herrn.

V. 15. Denn denselben, den sie einst bei der Aussetzung weggeworfen und unter Hohn abgewiesen hatten, über den staunten sie am Ende der Ereignisse, da ihr Dürsten so ganz verschieden war von dem der Gerechten.

Es wird nun weiter aus der Härte der Seelenleiden der Aegypter begründet, daß dieselben Strafen eines strengen Richters waren. Wenn die Schilderung durchgängig mehr die psychologischen Momente derselben hervorhebt, so ist das vollständig im Einklange mit dem in V. 7 und sonst ausgesprochenen Gedanken, Gott habe ihnen alles dies geschickt, εἰς ἔλεγχον, zur Ueberführung.

Es war nicht genug für sie, zu leiden, als die Israeliten noch bei ihnen waren, auch von ihnen getrennt, litten sie noch ihretwegen, und zwar Leiden, die eine Aufreibung (ἐτρύχοντο) und geistige Zermalmung durch Zorn und Neid u. s. w. in sich schloß. Wie das metabatische oder gar adversative δέ nach ἀπόντες zeigt, wird in V. 12 zu etwas Neuem, zu andern Strafen übergegangen; da nun im Vor. (V. 7 ff.) von den Strafen die Rede war, die die Aegypter in Gegenwart der Israeliten erduldeten, so müssen nun solche kommen, welche sie nach deren Auszuge zu erleiden hatten; dies zeigen auch die folgenden durch γάρ mit dem V. 11 verbundenen Sätze, in denen nur von Leiden die Rede ist, die sie durch Vergleichung ihrer verflossenen Wassernoth mit der viel späteren durch Hören in Erfahrung gebrachten der Israeliten in der Wüste befallen mußten (V. 12, 13, 14). Was also durch diese Sätze eigentlich begründet wird, ist nicht παρόντες ἐτρύχοντο, sondern ἀπόντες, was eigentlich auch allein einer Erklärung bedarf, da es auffallen muß, wie die Israeliten selbst fern von ihnen sie noch betrüben konnten; παρόντες ist nur des Ggs. halber beigefügt und es hätte genauer heißen sollen: ἀπόντες ὁμοίως καὶ παρόντες, abwesend ebenso wie gegenwärtig wurden sie geplagt. Die Abwesenheit der Aegypter ist aber nicht von der Entfernung von Hause zu verstehen, als wenn hier von dem Untergange im Rothen Meere die Rede wäre, sondern die Entfernung von den Israeliten; denn die VV. handeln ganz allein von einem Seelenleiden λύπη, das aus Vergleichung mit der Vergangenheit entsprang (s. ob.), nämlich von der Wassernoth.

Der doppelte Seelenschmerz (V. 13) findet seine Erklärung in 14 a und b. Der erste bestand in dem Gedanken, daß dieselben Umstände, welche ihnen so großes Leid verursacht hatten, den Israeliten Veranlassung zu wunderbaren Wohlthaten wurde (14, a); der zweite, daß sie die strafende Hand Gottes (denn das bezeichnet ἤσθοντο τοῦ κυρίου im Zsh. mit VV. 10 u. 11), die Nichtigkeit ihrer Götzen, die Liebe Gottes zu seinem Volke anerkennen mußten. Dies mußte sie um so mehr ärgern, als sie diesen Liebling Gottes, als den sie ihn nun selbst widerwillig bewundern mußten (15, b), einst so tief verachtet hatten (15, a). V. 15 erklärt also in der Weise den V. 14, daß 15, a u. b das zweite Hemist. und 15, c das erste wieder aufnimmt.

Das Stöhnen bei der Erinnerung (13, b) ist nicht als neuer Schmerz zu dem doppelten Leide hinzuzufügen, sondern wie das Leid, so ist auch das Stöhnen zweifach, und ferner entspringt nicht blos das Stöhnen der Erinnerung an Vergangenes, sondern auch das Leid.

Statt μνημῶν τῶν παρελθουσῶν, was Vatic., Ephr. rescr. 68, 252, Arm. lesen, haben Sinait., Alex., Venet., Vulg., Pesch. und viele andere cdd. μν. τῶν παρελθόντων, einige wenige παρεληλυθότων. Ersteres müßte übersetzt werden: Stöhnen wegen der vergangenen Andenken = Gedenkzeichen: die schmerzhafte Erinnerung mußte um so lebhafter sein, als die Spuren der Plagen, als Gedenkzeichen noch nicht verwischt waren. Aber so würde man eher gegenwärtige als vergangene μνῆμαι erwarten, was auch von der subjektiven Fassung des μνημῶν: wegen Erinnerungen gilt, wenn man vielleicht dieselbe der objektiven vorziehen wollte. Auch kritisch ist die andere Lesart sicherer und je nachdem man μνημῶν (genit. plur.) oder μνήμων (nom. sing. adj.) accentuirt, erhält man den Sinn entweder: Stöhnen wegen Erinnerungen an das Geschehene oder: Stöhnen, das des Geschehenen eingedenk war.

διὰ τῶν ἰδίων κολάσεων (V. 14), durch ihre eigenen Strafen d. i. metonymisch: durch ihre Strafobjekte; das wodurch die Aegypter gestraft worden, wurden die Israeliten begnadigt.

τὸν γὰρ . . . ἀπείπον χλευάζ., ἐπὶ τέλει . . . ἐθαύμασαν, der cdd. Vatic., Sinait., Ephr. rescr., Venet. al. läßt in auffallender Nachlässigkeit 2 adversative Hauptsätze asyndetisch nebeneinander stehen; den Uebelstand beseitigen Alex. 55 al., indem sie den ersten Satz relativisch durch ὃν γάρ . . . einleiten; aber das Bestreben zu verbessern ist beim Alex. hinreichend bekannt und kann hier so vielen gewichtigen Zeugen gegenüber nicht verkannt werden; τὸν in homerischer (!) Weise relativisch zu nehmen, geht nicht an; es liegt wohl ein schwacher Anakoluth vor.

Unter dem Ausgesetzten, Weggeworfenen ist zunächst ganz gewiß Moses zu denken, der wie ein werthloser Gegenstand, etwa wie ein junger Hund, den man nicht aufziehen will, ins Wasser geworfen wurde (ὀιφέντα), aber in untergeordneter Weise kann es vom ganzen Volke verstanden werden, das ja auch wie an der Bedrückung so später an der großen Bewunderung, die dem Moses gezollt wurde, Theil hatte.

Ueber die höhnische Abweisung vgl. Exod. 5, 2: Quis est Dominus ut audiam vocem ejus et dimittam Israel? Nescio Dominum; und 7, 23: Avertitque se (Pharao) et ingressus est domum suam, nec apposuit cor etiam hac vice; 10, 10 f.: Sic Dominus sit vobiscum, quomodo ego dimittam vos.... Statimque ejecti sunt de conspectu Pharaonis. Die Welt begnügt sich nicht, die Diener Gottes, als ihre Gegner zu mißachten; um für das eigene Gewissen und die Augen Anderer sie zu vernichten, fügt sie den Spott hinzu. Pharao sah so deutlich den Finger Gottes; Moses, einem verachteten unterjochten Volke angehörig und einst ausgesetzt, kam ihm so ungelegen, forderte mit solcher Sicherheit den Auszug: allerdings Grund genug zum Spott. Daran haben es gewiß gefällige Höflinge nicht fehlen lassen; daher der Plural ἀπεῖπον, sie hatten abgewiesen, obgleich auch ohne dies dem Volke beigelegt zu werden pflegt, was der König thut.

ἐπὶ τέλει τῶν ἐκβάσεων ἐθαύμασαν, entweder: über das Ende, den Ausgang der Ereignisse wunderten sie sich, oder: am Ende.... Es kann aber nicht das Ende der 10 Strafen in Aegypten gemeint sein (wie Grimm glaubt); denn da dieser Vers durch γάρ mit dem Vor. verbunden ist, so muß er Erklärung zum Insichgehen der Aegypter sein (14, b); dieses wurde aber durch die Kunde von der wunderbaren Tränkung in der Wüste (14, a) veranlaßt, nachdem ihre Wassernoth längst vorüber war (διψήσαντες). — Dabei bleibt aber noch zu erklären: 1) Wie kann dieser Zeitpunkt ein Ende von Ereignissen genannt werden, da er gar keine so abschließende Wichtigkeit zu haben scheint. 2) Wie ist es erklärbar, daß durch Reflexion über dieses Ereigniß die Aegypter zu einer Einsicht kamen, die ihnen selbst die stärksten Wunder nicht beigebracht hatten. 3) Wie stimmt dies zum Pentateuch, Exod. 11, 3: Fuitque Moyses vir magnus valde in terra Aegypti coram servis Pharaonis et omni populo, was besonders von Grimm gegen unsere Fassung geltend gemacht wird.

Darauf ist zu erwidern, daß da τέλει keinen Artikel hat, (es heißt eben nur: schließlich, oder: über einen Ausgang), kein bestimmterer Ausgang und Endpunkt angegeben werden soll als derjenige, welcher sich

aus der Sache selbst ergibt; in der Anschauung der Aegypter war aber jenes Ereigniß aus nahen psychologischen Gründen allerdings ein Abschluß. Denn wenn sie auch früher schon den Moses zu bewundern genöthigt gewesen waren, ganz aufrichtig hatte die Eigenliebe und Selbstsucht diese Gesinnung nie werden lassen; denn nach jedem Insichgehen änderten sie wieder ihren Entschluß und selbst nach der letzten schrecklichsten Plage, welche den Auszug zur Folge hatte, setzten sie ihnen ja wieder nach. Es ist ja bekannt, daß der Mensch sich sein Unrecht viel eher eingesteht, wenn der Beleidigte fern ist, als wenn er unter den Augen weilt. Und da sie die Israeliten doch nicht mehr als ihre nutzenbringenden Knechte zurückerhalten konnten, so war jetzt der hauptsächlichste Grund gegen die Anerkennung des Fingers Gottes, der sein Volk wegführen wollte, hinweggefallen, und sie konnten nun rückhaltslos die Uebernatürlichkeit der Thatsachen anerkennen. Damit ist die Antwort auf alle drei Bedenken gegeben. οὐχ ὅμοια . . . διψήσαντες, ironische Litotes = auf ganz entgegengesetzte Weise.

V. 16. Für die unsinnigen Gedanken ihrer Ungerechtigkeit aber, in denen sie irrend unvernünftiges Gewürm und elendes Gethier göttlich verehrten, sandtest du ihnen eine Masse unvernünftiger Thiere zur rächenden Vergeltung,

V. 17. Damit sie erkennen sollten, daß man, wodurch man sündigt, dadurch auch gestraft wird.

Ein neuer Zug der göttlichen Weisheit in der Leitung seines Volkes und Bestrafung seiner Freunde: sie straft den Menschen durch das, wodurch er gesündigt hat. Es ist überhaupt zu bemerken, daß in dem ganzen letzten Abschnitte die Weisheit synekdochisch für Vorsehung steht, aus deren drei hauptsächlichsten Momenten: Macht, Güte, Weisheit, besonders die letztere vom Vf. in den Thatsachen nachgewiesen wird. Es lag dies im Zwecke des „Buches der Weisheit", während zu andern Zwecken dieselben Thatsachen als Ausfluß der Güte und Macht Gottes gefaßt werden können und von der Schrift häufig gefaßt werden; es werden demgemäß besonders die Momente der Geschichte ins Auge gefaßt, in welchen sich die Weisheit am deutlichsten zeigt. Das heißt aber nicht „die Geschichte nach Maßgabe seiner religiösen und philosophischen Reflexion gestalten" (Grimm), sondern pragmatische Geschichte schreiben; an Polybius u. A. wird diese Behandlung mit Recht als hoher Vorzug betrachtet; denn ein Geschichtschreiber soll nicht einfach Thatsache an Thatsache reihen; aber von unserm Vf. verlangt Grimm, er solle einfach den Pentateuch abschreiben, und aller teleologischen Erklärungen sich enthalten.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß man für die Strafe durch Thiere viele andere Zwecke auffinden könnte, z. B. den Stolz derselben durch so geringfügige Wesen zu demüthigen, oder durch Anknüpfung der Wunder an natürliche Verhältnisse des Landes so recht deutlich die Herrschaft Gottes inmitten des Landes zu zeigen, oder durch Verwandlung des natürlichen Segens in Verderben (aus dem fruchtbaren Nilschlammstaube kommt das Ungeziefer, der segenspendende Nil schickt Frösche ans Land) sie um so energischer zum Insichgehen zu bewegen: dies Alles und noch viel mehr kann von Gott intendirt sein; denn der menschliche Gedanke kann die Gedanken Gottes nicht ausdenken. Vor allen tritt aber kein Gesichtspunkt so ungesucht und augenfällig hervor, wie derjenige, der vom Vf. hervorgehoben wird: Ihr Gottesdienst war ein Thierdienst: durch Thiere rächte sich Gott an ihnen. Auf diese Auffassung weist aber auch der mosaische Bericht wenigstens bei der letzten Plage selbst hin, Exod. 12, 12: Percutiam omne primogenitum in terra Aegypti ab homine usque ad pecus, und deutlicher Num. 33, 3. 4: Videntibus cunctis Aegyptiis et sepelientibus primogenitos, quos percusserat Dominus nam et in diis eorum exercuerat ultionem. Das Tödten der Erstgeburt wird also in besonderer Weise ein Gottesgericht über die Götter des Landes genannt; was auf den ersten Blick befremdet, da z. B. die Plagen, die dem Nil entstammten, in auffallenderer Weise über einen so hochverehrten Gott Gericht hielten; dadurch wurde die Tödtung der Erstgeburt ein spezielles Gericht an den Göttern, weil sie an den heiligen Thieren, an den Göttern selbst vollzogen wurde; und nur so erklärt sich, wie über allen Göttern Aegyptens durch Tödtung aller Erstgeburt (Exod. 12, 12) Gericht gehalten wurde; vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. §. 24, 2 u. Keil, Bibl. Kommentar zu Exod. 12, 12. Nicht also erst unser Vf., sondern schon Moses faßt die Strafmittel als „Kultusobjekte". Dem Einwande, die verehrten und peinigenden Thiere deckten sich nicht, ist der Vf. im Folg. selbst begegnet: Nicht aus Mangel an Macht schickest du ihnen so elendes Gethier und keine großen, wilden (die ja auch verehrt wurden), sondern weil du Alles weise leitest, V. 18—22. Er findet nämlich einen besonderen Zug der göttlichen Weisheit in der Abweichung von der vollständigen Identität zwischen Kultusobjekten und Strafmitteln: die Auswahl der kleineren Thiere diente dazu, 1) sie zu peinigen, aber nicht unrettbar und ohne Buße verderben zu lassen; 2) die Strafe, die von so elendem Gethier so empfindlich wurde, demüthigender zu machen. Es ist aber auch kleinliche Pedanterie, jene absolute Kongruenz zu verlangen, die konsequent dahin führte, zu fordern, daß dieselben Individuen

zur Strafe geschickt wurden, an denen sie sich versündigt hatten; wendet doch den natürlich evidenten Satz: Wodurch der Mensch gesündigt, dadurch wird er gestraft, jeder denkende und sittlich ernste Mensch schon auf sich an, wenn auch nur entfernte Aehnlichkeit zwischen Gegenstand der Sünde und der Strafe vorliegt. Aber wir können nicht einmal zugeben, daß die peinigenden und verehrten Thiere so weit auseinander liegen. Denn die im Pentateuch als Strafthiere bezeichneten Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, oder 'arob vielleicht besser übersetzt: allerlei Ungeziefer, (so Jonathan: mixta turba ferarum, Saadias: mistura ferarum, Jarchi: omnes species malarum bestiarum) Heuschrecken lassen sich recht wohl unter die vom Vf. als göttlich verehrten ἄλογα ἑρπετὰ καὶ κνώδαλα ἐντελῆ subsummiren. Denn es kann wohl ἑρπετόν, gerade wie das stammverw. sskr. sarpas und lat. serpens Schlange bedeuten, aber nach Etymologie und Sprachgebrauch bezeichnet es jedes kriechende Wesen. κνώδαλον bezeichnet nach der Etymologie jedes Thier, das sich regt (κινώδαλον), soll aber durch den Beisatz ἐντελῆ, geringfügig doch wohl auf die niedrigsten Thierklassen beschränkt werden. Wurden aber auch wirklich diese vom Vf. bezeichneten Thiere von den Aegyptern göttlich verehrt? Nun schon die nothwendige Bekanntschaft eines alexandrinischen Schriftstellers mit ägyptischen Verhältnissen läßt daran nicht zweifeln. Aber davon abgesehen berichtet Herodot (vgl. II, 65—76), daß die Aegypter alle, wilde wie zahme Thiere für heilig hielten, und Kreuzer, Symbolik der Mythol. I, 476 findet „eine großartige Consequenz", deretwegen er die ägyptischen Priester bewundert, darin, daß wenn einmal Naturreligion sein soll, auch jedes natürliche Ding seine Würdigung und Ausbildung im Kultus finde: Geschichtlich erleidet jene allgemeine Aussage Herodots nur insofern eine Modifizirung, als gerade nicht ursprünglich alle Thiere von allen Aegyptern verehrt wurden, sondern jeder Nomos, jede Stadt, jede Familie ihr eigenes Thier verehrte und in der Heilighaltung der einzelnen große Differenzen obwalteten. Von Allen und am höchsten verehrt wurde der Stier und die Kuh; diesen stand nur wenig der Ibis, der Käfer und die heilige Schlange Thermuthis nach; weniger hehr aber doch von Allen wurden Löwe, Katze, Hund, Wiesel, Fischotter, Sperber, Wiedehopf, Storch, Fuchsgans, Aal u. s. w. verehrt. Häufig aber wurde das Thier, das den Einen für heilig galt, von Andern gegessen, wodurch manchmal blutige Kriege veranlaßt wurden. In der Thebais verehrte man das Schaf, was man in Lykopolis schlachtete, dafür aber dessen natürlichen Feind, den Wolf, heilig hielt; die Ziegen, namentlich Böcke, standen in hoher Verehrung zu Mendas und Thmuis.

Aber aus einzelnen Lokalkulten bildete sich ein vollständiges System, indem der Gott der politisch bedeutendsten Stadt jeweilig als Hauptgottheit galt, z. B. Ammon, nachdem Theben, Phtah, nachdem Memphis die Residenz geworden war, und so wurden durch eine innigere Verbindung der einzelnen Städte unter einander zuletzt aller Städte Götter Insassen des ägyptischen Pantheons.

Was nun speziell die kriechenden Thiere anlangt, so spielt die Verehrung des Käfers mit seiner Mistkugel (Symbol des Welteis) eine Hauptrolle, mag man nun in ihm wegen seiner angeblich ungeschlechtlichen Entstehung aus dem Ochsenmist die erste Quelle der Existenz verehrt oder in seinen Metamorphosen die Fortdauer der Seele, speziell die Seelenwanderung angedeutet gefunden oder in der Anzahl seiner Klauen oder der Tage seiner Entwickelung einen Hinweis auf die Umlaufszeit des Mondes erblickt haben. Außerdem kommen auf den Denkmälern noch andere Insekten vor, darunter sehr häufig ein Thierchen, das man für eine Biene hält. Der Schlangen- und Krokodil-Kult wurde schon erwähnt. Uebrigens mußten den Aegyptern mehrere von den Strafthieren deßhalb heilig sein, weil sie mit dem „Vater der Väter der Götter", dem heiligen Nil und dem Nilschlamme, der als Isis, weibliches Princip, dem befruchtenden Nil als Osiris entgegengesetzt war, in den innigsten Beziehungen standen; die Frösche entsandte ja der Nil, Exod. 8, 3, und die Insekten kamen aus dem Nilschlammstaube, ibid. V. 17.

So ist denn klar, daß so viel und mehr Kongruenz zwischen Straf- und Kultusthieren bestand, um sagen zu können: Kriechendes Gewürm und elendes Gethier verehrten sie: durch Gewürm und Gethier wurden sie gezüchtigt.

ἐθρήσκευον (V. 16) bezeichnet nicht eine gewöhnliche, sondern eine übermäßige abergläubische Gottesverehrung, wie schon die (allerdings falsche, aber doch vom Sprachgebrauche Zeugniß ablegende) Ableitung Plutarchs von Θρῆξ „weil die in die Bachischen und Orphischen Mysterien eingeweihten Thrazischen Weiber vorzüglich zu religiöser Schwärmerei und mancherlei Aberglauben geneigt gewesen seien," und das Scholion des Hesychius: θρεσκή (= θρησκή) = πάντα εὐλαβουμένη und θρεσκός = περιττός, δεισιδαίμων beweist. Aber auch die richtige Etymologie von der indogerm. Wurzel dhar, dhra (Sskr. dharâmi, Zend daraêmi halte, stütze, θρήσασθαι sich festsetzen) weist auf eine ausdauernde hartnäckige Observanz heiliger Gebräuche hin. Die alten Denkmäler liefern uns aber auch die schlagendsten Belege für die ans Unglaubliche gränzende Anstrengung der Aegypter, die hl. Thiere zu ver-

ehren. Nicht nur stellte man die Götter mit Thierköpfen dar, wie Anubis mit Hundekopf, Osiris mit Stierkopf, Ammon mit Widderkopf, die Paschth mit Löwen- oder Katzenkopf, Sebek mit Krokodilkopf, Har-Horus mit Sperberkopf, zwei unbenannte Gottheiten bei Wilkenson mit Froschköpfen u. s. w., sondern die wirklichen lebenden Thiere genossen auch göttlicher Ehre. „Die Tödtung eines hl. Thieres galt als der ärgste mit dem Tode zu büßende Frevel; Diodor war Zeuge, daß ein Römischer Soldat, der aus Versehen eine Katze getödtet hatte, trotz der Verwendung des Königs von dem Volke erschlagen wurde; und bei Feuersbrünsten waren die Aegypter mehr auf die Rettung der hl. Katzen als auf die Löschung des Brandes bedacht. Traf Jemand ein todtes Thier auf dem Felde, so blieb er stehen und betheuerte wehklagend, daß er es todt gefunden. Die todten Thiere wurden einbalsamirt und in heiligen Särgen beigesetzt, so daß das Land, das in der That ein großes Haus heiliger Thiere zu heißen verdiente, noch jetzt voll von Thiermumien ist. . . . Die heiligen Thiere bedurften ein zahlreiches Personal von Wärtern und Pflegern, in deren Familien dieser Dienst erblich war. Sie hatten ihre besonderen heiligen Gebäude und Höfe; ganze Felder waren für ihre Nahrung bestimmt; man veranstaltete große Jagden, um den Raubvögeln das ihnen angenehme Fleisch zu schaffen. Wohlgerüche wurden vor ihnen verbrannt, sie wurden gebadet, gesalbt, reich geschmückt und Nachts auf weichen Kissen gebettet; jedem führte man die schönsten Weibchen seiner Gattung zu, die man auftreiben konnte. Da jedes Haus, jede Familie ihr heiliges Thier hatte, so war die Trauer, wenn es starb, wie die um ein geliebtes Kind; starb eine Katze, so schoren sich alle Bewohner des Hauses die Augenbrauen, starb ein Hund, so wurde der Kopf und der ganze Leib rasirt. Manche Städte hatten das Vorrecht, die Mumien gewisser Thiergattungen aus ganz Aegypten bei sich aufzunehmen; die Ibis wurden in Hermopolis, die Sperber in Buto, die Katzen in Bubastis beigesetzt, die Ochsen führte eine Barke nach der Insel Prosopitis. Diesen Thieren oder dem Gotte, dem das Thier heilig war, verlobten die Aegpter ihre Kinder. Sie schoren ihnen den Kopf ganz oder theilweise und wogen das Haar mit Silber auf, welches dann zur Pflege des Thieres verwendet wurde. Es gab indeß noch schlimmere Gebräuche, welche auf die Vorstellungen, die man von den Thiergöttern hegte, ein grelles Licht werfen. Zu dem neuaufgefundenen Apis wurden die Aegyptischen Weiber, die ihn sonst nie schauen durften, vierzig Tage lang zugelassen, um ihm ihren entblößten Körper zu zeigen und den göttlich verehrten Böcken zu Mendos und zu Thmuis gaben sich Frauen sogar preis; ein Gebrauch, dessen

Pindar schon gedenkt. Während Herodots Anwesenheit in Aegypten geschah dies vor Aller Augen. . . . „Den ersten Rang unter den heiligen Thieren nahmen die göttlichen Stiere ein, deren Aegypten vier verehrte; der erste, auf dessen Besitz Memphis stolz war, hieß der Hapi-Stier, Apis, der wiederauflebende Phthah. . . . War er gefunden, so ward er, nachdem man ihn 40 Tage mit Milch genährt, auf einem heiligen Schiffe nach Memphis mit zahlreicher Begleitung geführt, wo im Tempel des Phthah seine Inthronisation stattfand, und wo man ihm das Leben möglichst angenehm zu machen suchte. Die Kuh, die ihn geboren, wurde mit ihm gepflegt und geehrt, und die schönsten Kühe, die man auftreiben konnte, wurden in eigenen Räumen für ihn bewahrt; der Mann, aus dessen Heerde er entsprossen war, ward als der glückseligste der Sterblichen betrachtet; wurde Apis öffentlich gezeigt, so machten Diener ihm Platz und begleitete ihn eine Schaar Hymnen singender Knaben. Er gab Orakel, theils dadurch, daß er den Besuchern aus der Hand fraß, was für ein glückliches Zeichen galt, theils indem er die vor seinem Heiligthum spielenden Knaben zu rythmischen Prophezeiungen begeisterte. Doch durfte er nicht über 25 Jahre (eine Apisperiode) leben; . . . starb er nicht vor dieser Zeit, so wurde er in dem Priesterbrunnen mit vieler Feierlichkeit ertränkt, worauf man unter Wehklagen einen andern suchte. Verschied er eines natürlichen Todes, so trauerte ganz Aegypten so lange, bis der neue gefunden war; er ward einbalsamirt und mit großem Aufwande auf das Prächtigste bestattet." So Döllinger nach Herodot, Diodor, Plutarch, Alian u. A. in „Heidenth. und Jud." S. 426 ff.

εὐτελῆ, geringfügige gibt Vulg. durch supervacuas, überflüssige d. h. nutzlose. Ebenso 12, 24; 15, 10. Sonst steht das Wort auch als Uebersetzung von κίβδηλα, 15, 9 von ἄχρηστον, 16, 29 und supervacuitas = κενοδοξία, 14, 14. Vgl. Rönsch, Itala, S. 53 und 337.

Wie sich aus dem Wesen und Endzwecke einer gerechten und weisen Strafe mit Nothwendigkeit die Wahrheit des Satzes: Per quod quis peccat, per idem punitur et idem (V. 17) ergibt, wurde schon zu 5, 28 dargethan. Vgl. auch S. Thom. 1 p. q. 37 a. 6: Actus peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae justitiae, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem poenae, quae ad aequaelitatem justitiae reducit, ut scl. qui plus voluntati suae indulsit, quam debuit contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae justitiae aliquid contra illud, quod vellet spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominum

factis observatur, ut per recompensationem poenae redintegretur aequalitas justitiae (Er meint die lex talionis). Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scl. per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendam aequalitatem justitiae et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena, qui sunt scandalizati in culpa.

Bei dem dreifachen Zwecke also, den die Strafe verfolgen muß, hat sie immer die Herstellung einer gestörten Ordnung im Auge, nämlich 1) der göttlichen, welche den Menschen mit seinem Schöpfer, Herrn und Endziele verbindet; 2) der individuellen, welche zwischen den einzelnen Theilen der menschlichen Natur, namentlich zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit bestehen muß; 3) der socialen, deren Glied ein jeder Mensch nach der Einrichtung der Natur sein soll und ist, durch ein jedes Vergehen also mehr oder weniger direkt verletzt wird. Es ist aber evident, daß die Ungleichheit, welche die Störung der Ordnung involvirt, am genauesten zur Gleichheit zurückgeführt wird, wenn sich die Strafe am nämlichen Objekt vollzieht, durch welches die Schuld begangen wurde. Da nun von Gottes unendlicher Weisheit und Gerechtigkeit anzunehmen ist, daß er diejenige Art und Weise, welche der Idee der Strafe am meisten entspricht, in seinen Gerichten, namentlich den wunderbaren, von denen hier speziell die Rede ist, einhalten werde, so können wir bei seinen Strafen, mögen sie nun durch die Naturordnung festgesetzt sein oder von ihm positiv verhängt werden, von dem Ideal auf die Wirklichkeit schließen. Iussisti Domine et ita est, ut sibi poena sit omnis inordinatus animus. Augustinus. Und unser Verfasser hatte nicht gerade nöthig, „mit Rabbinen und alexandrinischen Juden geschichtliche Belege für den Satz herbeizuschaffen, welcher der göttlichen Strafgerechtigkeit als Norm diene" (Grimm), obgleich ein auch nur oberflächlicher Blick auf profane und hl. Geschichte und das tägliche Leben (und ein Blick ins eigene Innere) a posteriori die Wahrheit dieses Satzes auf eine Weise erhärtet, wie wohl wenige Inductionsschlüsse auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte bewiesen sind.

V. 18. Denn es war nicht ohnmächtig deine allmächtige Hand, welche die Welt aus gestaltlosem Stoffe gebildet hat, über sie zu schicken eine Menge von Bären oder kühnen Löwen,

V. 19. Oder neugeschaffene wuthvolle unbekannte Thiere, oder welche feuerschnaubenden Dunst ausathmeten oder Dampf-Gerassel verschleuderten oder schreckliche Funken von den Augen blitzten,

V. 20. Deren Angriff sie nicht nur zermalmen, sondern schon der Anblick vernichten konnte.

V. 21. Und ohne dieselben konnten sie durch einen einzigen Hauch stürzen, verfolgt von der Gerechtigkeit und geworfelt von dem Hauche deiner Macht: aber Alles hast du in Maß und Zahl und Gewicht geordnet.

Es kann zweifelhaft erscheinen, ob κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης (V. 18) auf die Erschaffung der Welt aus Nichts (Genes. 1, 1) oder auf die Bildung der Erde aus dem Chaos (Genes. 1, 2) zu beziehen sei; denn daß der Vf. mit dieser Unterscheidung, die dort so klar vorliegt, unbekannt gewesen sein sollte, ist undenkbar. Für Ersteres scheint zu sprechen, daß er aus der überhaupt denkbar größten That der Allmacht Gottes begreiflich machen will, daß er nicht aus Ohnmacht so kleine Thierchen zur Strafe schickte (Grimm); und die Vulg. scheint durch ihr materia invisa als Uebers. von ἄμορφον ὕλης einen unwahrnehmbaren Stoff, das Nichts, als den terminus a quo für die hier gemeinte Thätigkeit Gottes und also die erste Schöpfung bezeichnen zu wollen. Aber ὕλη ἄμορφος kann unmöglich das Nichts, sondern nur das ungeordnete Chaos bezeichnen; vgl. Genes. 1, 2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Daraus folgt aber 1) nicht, daß der Vf. mit den Griech. Philosophen den Dualismus, der neben Gott einen ewigen Stoff annimmt und Gott zum bloßen Demiurg macht, hier vorgetragen habe; und 2) nicht, daß er mit der creatio ex nihilo unbekannt gewesen sei. Denn einmal sind „der gestaltlose Stoff", aus dem die Welt gebildet ist, und ὕλη ἄμορφος der Platoniker, auf welche hier Grimm hinweist, sehr verschiedene Dinge. Denn selbst an den von ihm citirten Stellen, Tim., Locr. p. 94: ταύταν δὲ τὰν ὕλαν ἀΐδιον μὲν ἔφα, οὐ μὰν ἀκίνατον, ἄμορφον δὲ καθ' ἑαυτὰν καὶ ἀσχημάτιστον, δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν; und Philo, mund., opif. p. 5: ἐξ ἑαυτῆς, ἄτακτος, ἄπνιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίος μεστή wird zwar dem Stoffe Formlosigkeit zugeschrieben aber mit einer sehr wesentlichen Einschränkung: καθ' ἑαυτάν, ἐξ ἑαυτῆς, auf die Grimm mehr hätte Acht haben sollen. An und für sich ist der Urstoff, die materia prima, ohne jede bestimmte substanziale Form, aber in der Wirklichkeit kann sie nie ohne eine Form sein; denn da nach der klassischen Definition des Aristoteles, mit der die platonisch-philonische (und stoische, vgl. Zeller III, 1. S. 85, Note 3) zusammenfällt: λέγω δὲ ὕλην ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τὶ, μήτε πόσον, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥριστον τὸ ὄν. Metaph. 1. 7. c, 3, der Urstoff weder Substanz noch Accidenz, weder Quantität noch Qualität, weder Zeit noch Raum u. s. w. ist, alles Seiende aber,

mag es auch noch so unvollkommen sein, zu einer dieser Kategorien gehören muß, so kann er für sich nicht sein und folglich kann aus ihm als den terminus, a quo nichts gemacht werden, er kann jenes wirre, aber doch wenigstens unvollkommen geformte weil existirende Chaos nicht sein, aus dem Gott die Welt bildete. Vulg. hat durch invisa offenbar ἀόρατος in Genes. 1, 2 LXX wiedergeben wollen und an die Finsterniß vor der Erschaffung des Lichtes gedacht.

Doch wenn wir auch einräumten, der Vf. habe den Stoff mehr philosophisch als biblisch gefaßt, so würde immerhin jener Dualismus nicht folgen; denn auch die Väter und christlichen Theologen und Philosophen sind begeisterte Vertheidiger des Urstoffes der sokratischen Schule gewesen, ohne gerade den Gottesbegriff dadurch zu alteriren. Daß aber unser Vf. jenen Dualismus ausschließt, wurde in der Einleitung gezeigt; vgl. auch unten zu V. 25 ff. Die Ausschließung einer ungeschaffenen neben Gott existirenden Materie führt aber nothwendig zur Schöpfung aus Nichts. Daß der Vf. nicht auf diese, sondern auf die Bildung der Welt für den Erweis der größten Macht Gottes hinweist, kann nicht als Grund dagegen angeführt werden. Denn die Bildung der Welt setzt nicht weniger Macht voraus als die Schöpfung, ja sagt noch mehr als die Schöpfung allein, da sie dieselbe einschließt. Denn da die Gesetze der Natur, in welche der Weltbildner seine ordnende Thätigkeit gelegt hat, entweder mit dem innersten Wesen der Dinge zusammenhängen, oder jedenfalls eine gewisse Befähigung der Naturkörper (der Atome) für dieselben voraussetzen, da unzählige beliebige Stoffe sich geordneten Gesetzen nicht fügen würden, so muß der Ordner der Dinge auch Gewalt über das Sein und Wesen der Dinge besitzen; der Ordner beherrscht sie ja durch diese Gesetze bis in ihr innerstes Sein; waren sie von ihm im Sein unabhängig, so wären sie es auch in der Unterwürfigkeit unter die von ihm ins Wesen eindringenden Normen. Vgl. Ulrici, Gott u. die Natur, S. 512 ff. Also braucht es ebensoviel oder noch mehr Macht, die Welt zu ordnen als zu schaffen. Uebrigens ist auch ohne diese Beweisführung für den einfachsten Menschenverstand einleuchtend, und in der hl. Schrift deutlich ausgesprochen, daß der Weltbildner zugleich Weltschöpfer ist, die Bildung die Schöpfung einschließt; man kann uns also nicht den Vorwurf machen, daß wir unsere Deductionen dem Vf. unterschoben hätten. Kein einziger Griechischer Philosoph hat deßhalb die creatio ex nihilo geläugnet oder verdammt und nur eine Weltbildung zugegeben, weil er erstere für schwieriger erachtete, sondern weil man nach dem falschen Grundsatze: „Aus Nichts wird Nichts" die Schöpfung nicht kannte oder für unmöglich erachtete.

Der Vf. konnte also zum Beweise der größtmöglichen Machtäußerung Gottes die Weltbildung statt der Schöpfung einführen; aber man kann noch weiter gehen und behaupten, daß es angemessener, logischer war. Denn diejenige Thätigkeit war vor Allem zu nennen, welche mit der zu begründenden: Hervorbringung großer Thiere die meiste Aehnlichkeit hat; nun ist aber a priori und aus Exodus klar, daß die Strafthiere nicht aus Nichts geschaffen wurden, sondern entweder durch eine besondere Vorsehung Gottes in wunderbarer Menge herbeigeschafft oder aus bestehendem Stoffe (die Mücken z. B. aus dem Staube) gebildet wurden. Die creatio ex nihilo kommt in der gegenwärtigen Weltordnung ebenso wenig vor, wie die Vernichtung, da Gottes Weisheit ihre Zwecke durch natürliche Mittel erreicht, und nicht eher in den Gang der Weltdinge eingreift, bis dieselben zum beabsichtigten Zwecke untauglich sind. Zur Bildung aber selbst der fürchterlichsten Thiere, die noch nie waren, können die Naturwesen mannigfach beitragen; also werden sie ganz sicher nicht geschaffen.... Und in der That, wenn κτίσασα im Relativsatz nur von der Bildung der Welt verstanden werden kann, so muß νεοκτίστους im Hauptsatze doch ebenfalls in demselben Sinne genommen werden. Wir können so Grimm mit folgendem Dilemma zusetzen: Entweder sind unter νεοκτ. neugeschaffene oder neugebildete Thiere zu verstehen: Im ersten Falle hatte unser Vf. die Idee der Schöpfung und hielt es für möglich, daß Gott Thiere und also auch die Welt aus Nichts hervorbringen konnte. Im zweiten Falle ist zur Begründung der Möglichkeit der Bildung von Thieren nicht die schöpferische, sondern die weltbildende Thätigkeit Gottes einzuführen und in κτίσασα zu denken. Letzteres wurde schon als das Richtige erwiesen, so daß nun der logisch correkte Gedanke sich herausstellt: Du konntest nun auch neue Thiere bilden, da du ja die ganze Welt aus „ungeformtem Stoffe" gebildet hast.

Es hat also unser Vf. den Ausdruck ἄμορφος ὕλη, wie so manche andere philosophische Termini mit den Griech. Schulen gemein, ohne jedoch die Irrthümer, welche denselben zu Grunde liegen, zu adoptiren. Statt βρόμους λικμωμένους καπνοῦ (V. 19) lesen Sin., Alex., Ephr. rescr., Venet. al., Vulg., Arm. βρόμον (2 cdd. βρώμων) ohne Veränderung des Sinnes. Die Ausleger wollen βρόμος nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung von Geräusch (= fremitus) nehmen, sondern als selten vorkommende (jonische?) Nebenform zu βρῶμος = Gestank brünstiger Thiere, zumal des Bockes, also schlimmste Art von Gestank. Aber es muß die eigentliche Bedeutung beibehalten werden. Denn unter βρόμον καπνοῦ ist offenbar der Athem — Dampf der Thiere zu verstehen, wie

dies an für sich klar ist und noch klarer durch das unmittelbar vorhergeh. parallele Hemistichium (*πυρπνόον φυσῶντας ἄσθμα*). Nun macht aber gerade das mit furchtbarem Geräusch verbundene Schnauben der wilden Thiere einen erschreckenden Eindruck, während das Gestankschnauben derselben zu den Fabeln gehört. Sodann erinnert unsere Schilderung der idealen Thiere auf das Lebhafteste an die gleichfalls poetische Darstellung des Leviathan bei Job 41, V. 9: Sein Nießen ist strahlend Feuer und seine Augen wie die Wimpern der Morgenröthe. V. 10: Aus seinem Munde fahren Fakeln wie entflammte Feuerbrände. V. 11: Aus seiner Nase gehet Rauch wie aus erhitztem und siedendem Kessel. V. 12: Sein Hauch entzündet Kohlen und Flammen fahren aus seinem Munde. Hier ist aber von einem stinkenden Athem gar nicht, wohl aber von dem heftigen Nießen und dem Brausen seines Athmens, der wie siedendes Wasser hervorwallt, die Rede. Also ist auch *ῥόμος καπνοῦ* von dem durch gewaltsames Auspressen der Luft entstandenen Brausen des dampfenden Athems zu verstehen.

ἐνὶ πνεύματι — ὑπὸ πνεύματος δυνάμεως V. 21 ist nicht unmittelbar vom Geiste Gottes, sondern im Ggs. zum Schnauben der wilden Thiere in V. 19 (auf *λιχμωμένους* (V. 19) weist hin *λιχμηθέντες* (V. 21), auf *ἄσθμα* (V. 19) *πνεύματι* (V. 21), auf *πλῆθος* (V. 18) *ἐνί*, (V. 21) vom Hauche Gottes zu verstehen; vgl. Job 4, 8: Vidi, eos, qui operantur iniquitatem . . . flante Deo periisse et spiritu irae ejus esse consumptos; das Schnauben Gottes erregt dem Hebräer so wenig Anstoß, daß der Zorn Gottes ganz gewöhnlich mit der Nase in Beziehung gesetzt wird; denn 'aph heißt Zorn und Nase. Freilich, wenn wir das Bild verlassen, und die Sache ins Auge fassen, kommen wir schließlich auf den Geist Gottes, der in der hl. Schrift als Träger der göttlichen Macht erscheint.

Alles hast du in Maß und Zahl und Gewicht geordnet beziehen Viele auf die weise Strafgerechtigkeit Gottes, kraft deren er den Schuldigen nicht große Thiere schickte, sondern solche, die sie bekehren, nicht verderben sollten. Dies ist gewiß nicht auszuschließen, da im Folg. V. 24 ff. gerade die Erbarmung Gottes hervorgehoben wird. Aber es ist dies nicht der einzige Zug der Weisheit, den der Vf. in jenen Gerichten Gottes findet, sondern im Vor. ist vielmehr der Umstand besonders betont, daß sie durch ihre elenden Götter ihre Strafe finden sollten. Man muß also die durch jene Worte charakterisirte Weisheit ganz allgemein nehmen von der bei Gottes Strafen überhaupt hervortretenden Weisheit, oder vielmehr von allen weisen Anordnungen Gottes

(πάντα . . . διέταξας) verstehen, unter welche hier die Strafgerichte Gottes subsummirt werden.

Die einzelnen Worte werden sehr verschieden erklärt. Der heilige August. sagt (Genes. ad lit. l IV, c. 3): Mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. Aber anderswo wieder (dial. quaest. ad Oros. q. 39): Numerus et mensura et pondus ipse Deus est. Ipse est numerus sine numero, a quo est omnis numerus; ipse est mensura sine mensura, a quo est omnis mensura; ipse est pondus sine pondere, a quo est omne pondus. Omnia ergo in numero et mensura et pondere disposuit tamquam si diceret: Omnia in se disposuit.

Der hl. Bernhard bezieht (außer andern Erklärungen) das Maß auf die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Weltdinge, die Zahl auf die Theile des Körpers, das Gewicht auf deren Werth.

Der hl. Bonav. versteht unter dem Maße die Liebe des hl. Geistes, mit der er Alles erhält, unter der Zahl die Weisheit des Sohnes, mit der er Alles ordnet, unter dem Gewichte die Macht des Vaters, mit der er Alles wirkt.

Der hl. Thomas (1 p. q. 45 a. 7) bezieht die Ausdrücke ebenfalls auf die hl. Dreifaltigkeit, jedoch nur mittelbar, insofern in allen Dingen eine Spur derselben zu entdecken ist; von den endlichen Dingen aber sagt er: Mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem et pondus ad ordinem.

Der unbekannte Vf. der Hypognostikon unter den Werken des hl. August. VI, 4 faßt das Maß von der Qualität, die Zahl von der Quantität, das Gewicht von der vollen Wesenheit.

Schmid stellt folgendes Schema auf:

causa efficiens — unitas — modus: mensura
causa exemplaris — veritas — forma: numerus
causa finalis — bonitas — ordo: pondus.

Man sieht leicht ein, daß dies zwar zum Theil recht geistreiche Kombinationen der fraglichen Worte mit philosophischen Formeln und Anwendungen auf theologische Sätze sind, aber doch gewiß nicht darauf Anspruch machen können, den unmittelbaren Sinn wieder zu geben; es sind lauter sensus accomodati, die, sollen sie nicht in Spielereien ausarten, einen nächsten Sinn voraussetzen. Freilich können wir bei dem eigentlichen Sinne nicht stehen bleiben, weil dann gerade die Weisheit Gottes in Bestrafung der Sünder, deretwegen doch der Satz eingeführt wird,

ausgeschlossen bliebe; denn nur in der physischen Welt kann von eigentlichem Maße und Gewichte die Rede sein. Maß, Zahl und Gewicht sind die Maßeinheiten, deren man sich überhaupt zum genauen Abmessen bedienen kann. Um also auszudrücken, daß in Gottes Werken Alles ganz genau abgemessen, für seinen Zweck ganz weise eingerichtet und Nichts dem Zufalle oder ungenauer Abschätzung überlassen ist, heißt es, er habe nach allen 3 Maßbestimmungen Alles angeordnet. Allerdings zeigt sich dieses am deutlichsten in der sichtbaren Natur, von der die Ausdrücke zunächst genommen sind. Je weiter die Naturwissenschaften fortschreiten, desto mehr Zweckmäßigkeit, Harmonie und Schönheit entdecken sie und weisen gerade nach, daß von den Sternensystemen bis hinab zur Gliederung des kleinsten Molekuls alle Gesetzmäßigkeit auf bestimmter Größe, bestimmten Proportionen und abgemessener Schwere beruht; aber nach Wortlaut (πάντα) und Zsh. und der Natur der Sache gemäß muß allgemein an die physische und moralische, die natürliche und übernatürliche Ordnung gedacht werden; in den höheren Ordnungen ist die Zweckmäßigkeit nicht geringer, sondern eminenter; aber für unsere Sinnlichkeit weniger in die Augen springend.

V. 22. Denn Großes zu vermögen, steht dir immer zu Gebote; und wer wird der Kraft deines Armes widerstehen?

V. 23. Denn wie ein Ausschlag an der Wage ist die ganze Welt vor dir, und wie der Tropfen des Morgenthaues, der auf die Erde herabsteigt.

V. 22 begründet natürlich nicht das unmittelbar vorherg.: Alles hast du in Maß . . ., sondern V. 18 ff.: Nicht aus Mangel an Macht sandtest du ihnen so kleine Thiere . . .; denn du bist allmächtig (aber zugleich weise). Mit Uebergehung der Weisheit wird nun die Macht weiter begründet. Die göttliche Größe und Gewalt wird aber dem Menschen, der seine Erkenntniß des Göttlichen von den Geschöpfen abstrahiren und durch Analogien zu vervollkommnen suchen muß, am anschaulichsten, wenn das Gewaltigste, das wir kennen, das ganze Weltall, ihr gegenübergestellt wie Nichts erscheint (V. 23); dieses gänzliche Nichts der geschaffenen Dinge Gott gegenüber erläutern die Bilder in V. 23. Aehnliche großartige finden sich bei Is. 40, 15: Siehe die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer zu achten, wie das Zünglein an der Wage. V. 17: Alle Völker sind Nichts vor ihm, für Nichts und Eitles gelten sie vor ihm; vgl. Os. 6, 4.

ῥοπὴ ἐκ πλαστιγγων bei Is. ῥοπὴ ζύγου, momentum staterae = Ausschlag an der Wage: das was eben hinreicht, um die im Gleichgewicht

befindlichen Wagschalen in Bewegung zu bringen, der einen den Ausschlag in der Neigung zu geben, also das geringste Gewicht, das von menschlichen Wagen angezeigt werden kann. ἐκ πλαστ. = an den Wagschalen, weil die Ausdrücke des Hängens auf die Frage woher? von wo herab? konstruirt werden.

Der Thautropfen ist hier nicht blos Bild der Kleinheit, wie der Tropfen am Eimer bei Isaias, sondern noch viel mehr der Unbeständigkeit, Widerstandslosigkeit: die Sonne braucht sich nur sehen zu lassen, und er verschwindet.

V. 24. Du erbarmst dich aber über Alle, weil du Alles vermagst, und hast Nachsicht mit den Menschen zum Zwecke der Besserung.

Ein weiterer Grund, warum Gott nicht seine ganze Macht im Bestrafen entfaltet, ist der, daß er seine geliebten Geschöpfe nicht vernichten, sondern in Erbarmung erhalten will; ja die Erbarmung hat in der Macht ihren Grund. Dieser letzte Satz, der auf den ersten Anblick etwas paradox klingt, hat seine volle Wahrheit. 1) Weil die wirkliche Macht großmüthig macht; der Löwe kümmert sich nicht darum, wenn er von Hunden angebellt wird. Gottes Macht ist so sehr über alle menschliche Kraft erhaben, daß dieselbe vor ihm verschwindet (V. 23) und also gar nicht Gegenstand göttlicher Entrüstung sein kann. Nur der Schwache, der, um sich selbst zu halten, unterdrückt, was ihm im Wege steht, kennt keine großmüthige Schonung. Damit hängt zusammen: 2) daß seiner Allmacht kein Geschöpf entfliehen kann und er also nicht so kleinlich und schnell zu strafen braucht, als menschliche Obrigkeiten, die die günstigste Gelegenheit ergreifen müssen; vgl. 12, 16—18. 3) Insofern das Straf- und Begnadigungrecht die höchste Regierungsgewalt voraussetzen und beide zusammen genommen Gottes absolute Herrschergewalt darstellen, kann man sagen: du strafst nicht immer, sondern erbarmst dich auch, weil du Allherrscher bist. 4) Insofern sich das Erbarmen speziell auf die Sünder erstreckt, so verlangt dasselbe zur Nachlassung nicht weniger Macht, als die Erschaffung der Welt, wie der hl. August. (tr. 72 in Joa.) und der hl. Thomas (1, 2 q. 113 a 9) ausführen: Opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi et sic maximum opus est creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus, quod fit et secundum hoc majus est justificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio coeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis; et ideo Augustinus, cum dixisset, quod majus est,

quod ex impio fiat justus, quam creare coelum et terram, subjungit: Coelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem salus et justificatio permanebit . . . Augustinus dicit ibidem (tr. 72 in Joa. fin.): Judicet, qui potest, utrum majus sit, justos angelos creare, quam impios justificare; certe si aequalis est utrumque potentiae, hoc majoris est misericordiae. 5) Wenn man das Elend, auf das Gottes Erbarmen gerichtet ist, nicht allein von der Sünde, sondern von der Erbärmlichkeit und Ohnmacht (V. 23) überhaupt versteht, so schließt dasselbe die Abhilfe von unsäglichen Bedürfnissen ein; und aller Menschen absoluter Hilfsbedürftigkeit sich zu erbarmen, fordert die Allmacht Gottes. In dieser allgemeineren Fassung betet auch die Kirche (orat. domin. X. post Pentec.) mit offenbarer Bezugnahme auf uns. St.: Deus qui omnipotentiam Tuam parcendo maxime et miserando manifestas, multiplica super nos misericordiam Tuam, ut ad Tua promissa currentes coelestium bonorum facias esse consortes.

εἰς μετάνοιαν gibt Vulg. durch propter poenitentiam, was nicht, wie oft geschieht, übersetzt werden darf: Weil die Menschen Buße thun (verzeihst du ihnen), sondern wie das Griech. zeigt, damit sie Buße thun, mäßigst du die Strafe, um sie nicht sogleich zu verderben. Freilich wäre in diesem Sinne deutlicher causâ oder ergo gesetzt, aber propter wird auch in der allgemeinen Bedeutung: mit Beziehung auf gebraucht (s. Georges Lat. Lex. s. v.) und dies schließt die Zweckbestimmung ein. Zur Sache vgl. Röm. 2, 4: An divitias bonitatis ejus et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?

V. 25. Denn du liebst Alles, was ist, und verabscheuest Nichts von dem, was du gemacht hast; denn nicht aus Haß hast du etwas geschaffen.

Dieser Vers enthält die Begründung (γάρ) für die im Vor. gepriesene Barmherzigkeit und Langmuth Gottes. Dieselbe hat ihren Grund in der Liebe des Schöpfers zu allen Geschöpfen. Durch die Mittheilung der werthvollsten Geschenke, der Existenz, des Lebens, der Fähigkeiten, Existenzbedingungen u. s. w. gibt sich ja die wohlwollende Liebe am deutlichsten kund. Sodann muß jede Ursache ihre Wirkung als etwas von ihr selbst, als ihre Manifestation und wenigstens schwache Abbildung, ihr zweites Sein, naturnothwendig lieben; und kann also Gott, der seinen Geschöpfen Alles gab, was sie sind, ihr innerstes Sein, denselben seine Zuneigung nicht entziehen. Aber nicht blos die Existenz gab er ihnen, auch die Entwickelung, Vervollkommnung und wenn sie mit Vernunft be-

gabt sind, auch die Beseligung seiner Geschöpfe muß Gott nothwendig wollen. Deßhalb muß er sie aber auch mit allem dem ausstatten, wodurch sie entweder unmittelbar ihrem Ziele gewachsen sind oder sich durch Entwickelung von Anlagen dazu befähigen können. Das Wohl des Geschöpfes besteht aber gerade in durch naturgemäße Entwickelung ermöglichter Erreichung des Zieles. Also ist mit der Schöpfung das höchste Wohlwollen, die thatsächlichste Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen gegeben. Hören wir auch den hl. Thomas über uns. St., 1 p. q. 20 a 2: Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est et similiter quaelibet perfectio ipsius. Voluntas autem Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia quae sunt amat. Non tamen eodem modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus; non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus vel vera vel aestimata provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet et addi quod non habet et ad hoc operamur. Sed Deus est infundens et creans bonitatem in rebus. Darnach ist die Liebe Gottes so innig mit der Erschaffung verbunden, daß man eigentlich nicht sagen kann: Gott schafft die Geschöpfe aus Liebe, sondern Gottes Liebe ist Schaffen und umgekehrt.

Durch den synonymen Parall. zwischen dem 1. und 2. Gliede und dem synthet. zwischen diesen beiden zusammengenommen und dem letzten, welches sie beide begründet und anders gebaut ist, erhält der so großartig schöne Gedanke eine entsprechende Auszeichnung in der Form, a : b : b, welches nach dem Gesetze der Dreitheiligkeit gebaute Tristichon vom Vf. häufig angewandt wird, um einen Gedanken hervorzuheben. Wie sich also ἀγαπᾷς — οὐδὲν βδελύσσῃ — οὐδὲ μισῶν entsprechen, so auch τὰ ὄντα πάντα — ὧν ἐποίησας — κατεσκεύασας, d. h. unter τὰ ὄντα πάντα ist das Nämliche zu verstehen, wie unter ὧν ἐποίησας. Wenn aber alles Seiende von Gott gemacht ist, dann gibt es keinen von Gott unabhängigen Stoff; wenn Gott Alles liebt, was nur irgend ein Sein hat, dann gibt es keine Materie, die an für sich schlecht und vor Gott verabscheuungswürdig wäre. Gott könnte nicht deßhalb Alles lieben, weil er Alles gemacht hat, wenn er nicht Alles gemacht hätte oder gar etwas des Hasses Würdiges außer dem, was er gemacht hat, existirte. Wenn Gott nicht Form und

Stoff hervorgebracht hätte, sondern nur den vorhandenen schlechten Stoff gebildet hätte, so bliebe in allen materiellen Dingen etwas, was schlecht wäre und von Gott nicht geliebt werden könnte. Unter dieser Voraussetzung könnte auch nicht Alles Gottes Eigenthum genannt werden (V. 27), da das Wesenhaftere an den Dingen, ihre Substanzialität von ihm nicht bedingt wäre und also ihm nicht gehörte. Außerdem sind manche Naturkörper noch gar nicht in den vom „Weltbildner" eingeleiteten Naturprozeß eingetreten oder sind wieder nach Verwesungen und andern Auflösungen aus demselben ausgetreten und befinden sich also in jenem elementaren Zustande der chaotischen Formlosigkeit, welcher als Ausgangspunkt der Weltbildung angenommen werden muß und wie wir oben zu V. 18 sahen von unserm Vf. angenommen wird. Alle diese Elemente wären nicht Gottes Eigenthum, wenn er nicht selbst die Elemente, also den Stoff, hervorgebracht hätte. Ganz gewiß schließt also uns. St. den platonischen Dualismus aus, was sich noch deutlicher aus den folgenden VV. ergeben wird.

οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας übersetzt Vulg.: Nec enim odiens aliquid constituisti. Richtiger ist die der Sixtinischen Septuaginta beigegebene Uebersetzung: Neque enim odio habens aliquid constituisses. Denn, wie ἂν andeutet, enthält das Partiz. μισῶν die Protasis eines unmöglichen Bedingungssatzes, dessen Apodosis eben οὐκ ἂν κατ. ist. Man sieht aber leicht ein, daß es dem Sinne nach identisch ist, zu sagen: Nicht aus Haß hast du etwas gemacht, und: Wenn du etwas gehaßt hättest, würdest du es nicht gemacht haben.

Indem dieselben Uebersetzer odiens mit odio habens vertauschen, haben sie eine der guten Latinität fremde Form, die aber im Vulgärlatein ganz gewöhnlich ist, durch einen klassischen Ausdruck ersetzt. In der lingua rustica kommen überhaupt viele Metaplasmen in der Deklination vor, Vertauschungen der Konjugation, Bildung regelmäßiger Formen statt der gebräuchlichen unregelmäßigen und umgekehrt, Ergänzungen defektiver Abwandelungen u. s. w. Namentlich geht odisse ganz nach der 4. Konjugation selbst mit Passivum und doppeltem Futur: odies, odiet, odient neben den archaistischen Formen: odibis, odibunt.

V. 26. Wie würde aber Etwas Bestand gehabt haben, wenn du nicht gewollt hättest; oder wenn von dir nicht gerufen, wie würde Etwas erhalten worden sein?

Nicht blos erschaffen hat Gott Alles, sondern er muß es auch fortwährend erhalten, damit es nicht in sein Nichts zurücksinke; wenn

ersteres schon die Liebe Gottes gegen alles Seiende beweist, so wenn möglich, noch mehr die fortgesetzte Erhaltung; denn damit wird die Spendung der Wohlthaten eine dauernde, und dieselbe Liebe, die ihn zum Schaffen trieb, gibt sich hier nicht momentan, sondern ununterbrochen kund; so zeigt er recht deutlich, daß ihn jene ursprüngliche Liebesthat nicht gereuet hat.

πῶς ἔμεινεν ἄν — εἰ μὴ ἠθέλησας. Die unmögliche Bedingung ist in die Vergangenheit gerückt: Wie würde Etwas Bestand gehabt haben . . . um die Unmöglichkeit des Bestandes ohne göttlichen Einfluß anschaulicher zu machen: Längst existirte kein Wesen mehr, der Moment ihres Werdens wäre auch der Moment ihres Vergehens gewesen, wenn du ihr Sein nicht getragen hättest.

Das Rufen Gottes (καλῆσαι) wird mehrfach in der hl. Schrift (hebr. qara') für Schaffen gebraucht, wir sagen deutlicher: In's Dasein rufen. Vgl. Is. 41, 4; 48, 13; Röm. 4, 17 u. besonders Bar. 33—35, wo der bildliche Ausdruck seine Erklärung findet: Emittit lumen et vadit et vocavit illud et obedit illi in tremore. Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis et laetatae sunt, vocatae sunt et dixerunt: Adsumus et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas. Gottes Rufen bei der Schöpfung ist so laut und kräftig, daß selbst das Nichts es hört und mit aller Schnelligkeit und Bereitwilligkeit durch Bethätigung seines Daseins und Erfüllung seines Dienstes, zu dem es wie ein Diener von seinem Herrn gerufen wird, dem Rufe Folge leistet. Nimmt man qara' im Sinne von nennen, mit Namen rufen, wie es häufig und wohl auch καλεῖν, Röm. 4, 17: Vocat ea, quae non sunt tamquam ea, quae sunt zu nehmen ist, so stellt sich der unmittelbare Sinn etwas anders heraus: Gottes Namen und Worte sind kein leerer Schall ohne Sache, sondern sein Namengeben macht die Sache.

Es kann aber nur insofern das Erschaffen (= Rufen) als Grund des Erhaltenwerdens, Bestandes der Dinge angegeben werden, als man voraussetzt, daß die Erhaltung der Welt dieselbe absolute Kraftäußerung verlangt, wie die Schöpfung, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, die nur begrifflich darin sich unterscheiden, daß erstere den Anfang, diese die Fortsetzung desselben Seins zum Gegenstande hat. Es liegt aber auch nichts Befremdendes darin, diesem Philosophem bei unserm Vf. in so ausgeprägter Form zu begegnen, da der Grundgedanke desselben ziemlich klar in den früheren hl. Büchern ausgesprochen ist (vgl. z. B. Ps. 103, 29 ff.: Avertente autem Te faciem turbabuntur; auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur. Emittes

spiritum Tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae; Ps. 138, 5: Tu formasti me et posuisti super me manum Tuam) und auch seine rationelle Ableitung nicht so ferne liegt, daß wir sie für die vorzügliche philosophische Bildung des Vf. zu hoch erachten sollten, da es Jedermann, der sich den Schöpfungsbegriff klar gemacht hat, einleuchten muß. Es ist klar, daß das Wesen, das aus sich rein contingent ist, ebenso sehr am Anfange seiner Existenz, wie in der Folge der Ursache bedarf, welche seine gänzliche und nie verlierbare Indifferenz für Sein und Nichtsein viel mehr zum Existiren als Nichtexistiren bestimmt. In der That ist ja das Existiren im 2., 3., 4. Augenblicke kein anderes als das des 1. Augenblickes; wie die absolute Schöpfermacht es im 1. Augenblicke hervorbringt, so auch in den folgenden Momenten. Wollte man aber auch mit manchen Philosophen eine reale Verschiedenheit zwischen Anfang und Dauer des Seinsannehmen, so folgt erst recht die Nothwendigkeit der erneuten Schöpfermacht; denn dann verlangt diese neue Wirkung auch eine neue Ursache; und weil diese Wirkung keine geringere ist als im 1. Augenblicke, so kann auch keine geringere Macht als die schöpferische des 1. Momentes hinreichen. Annehmen, der Anfang der Existenz sei Grund für den Bestand, heißt die rein äußere Beziehung der Aufeinanderfolge in einen realen auf die Substanzialität gerichteten Einfluß verwandeln.

V. 27. Du schonst aber alle Wesen, weil sie dein Eigenthum sind, seelenliebender Herr!

Ein neuer Grund für die allerbarmende Liebe Gottes: Sie sind sein. Darin ist 1) enthalten, daß sie seine Werke sind; der Werkmeister aber liebt sein Werk und zwar dies um so mehr, a) je mehr dasselbe von ihm empfangen hat und b) je ähnlicher dasselbe seinem Hervorbringer ist; denn auf diese beiden Arten ist die Wirkung mit ihrer Ursache verbunden, dieses sind die beiden Weisen, auf welche die Liebe der Ursache zu sich selbst Motiv der Liebe zu ihrer Wirkung sein kann. Ueber erstere Beziehung s. zu V. 25; was letztere anlangt, so sind die Geschöpfe nicht blos in Bezug auf die äußere Gestalt, um deretwillen z. B. die Eltern ihre ihnen ähnliche Kinder so zärtlich lieben, Gott ähnlich, sondern in ihrer Wesenheit, Denkbarkeit und innerer Möglichkeit sind sie als Darstellungen und Nachahmungen des unendlichen Urbildes von Gott abhängig. Vgl. Lessius, de perf. moribusque div. l. V c. II §. 10 und S. Thom. 1. p. q. 15 a 2 et q. 14 a. 6. Nun ist freilich diese Aehnlichkeit der Geschöpfe mit Gott eine sehr mangelhafte, weil das Unendliche durch das Endliche nur auf analoge Weise dargestellt werden kann; denn

beide fallen unter keinen gemeinsamen im eigentlichen Sinne universalen (Gattungs- oder Art-) Begriff: aber dadurch wird die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen nicht geschmälert; sein unendlicher Liebeakt wird nicht von den endlichen Objekten angeregt, sondern hat seinen Grund und eigenthümlichen Gegenstand in seiner eignen unendlichen Güte, deretwegen er Alles liebt, was er liebt; ein Wollen und Lieben aber, das von einem unendlichen Motiv angeregt, auf ein unendliches Ziel gerichtet ist, schließt eine unendliche Bereitwilligkeit in sich, dem Geliebten wohl zu thun und eine unendliche Abneigung, demselben wehe zu thun, selbst wenn er gefehlt hat, also seiner zu „schonen".

2) Wenn er Freude hätte an dem Verderben seiner Geschöpfe, würde er gegen sich selbst feindselig sein, da er ja das Seinige schädigte, was ein Mensch, selbst wenn er lieblos ist, schon aus Eigennutz nicht thut.

3) Liegt es in dem Begriffe des Eigenthums, daß der Eigenthümer es für sich verwenden, sich dienstbar machen kann. Wenn also die Geschöpfe Gottes Eigenthum sind, so müssen sie alle dem Zwecke dienen, zu dem er sie bestimmen mußte, der Verherrlichung seines Namens. Dies können sie aber nur insofern, als Gottes Eigenschaften: Weisheit, Güte, Macht in ihnen sich abstrahlen d. h. insofern sie selbst vollkommen und ihrem speziellen Zwecke entsprechend ausgerüstet sind. Will Gott also seine eigene Ehre nicht beeinträchtigen, so darf er seinem Eigenthume, den Geschöpfen, kein Nichtsein, keine Unvollkommenheit wollen: er muß sie lieben und schonen.

Alles dieses faßt die Anrede δέσποτα φιλόψυχε zusammen und zeigt zugleich, daß das Vorhergehende mit besonderer Bezugnahme auf die Seelen gesagt ist. Weil Gott Alles erschaffen und also Allem das innerste Wesen mitgetheilt hat, deßhalb ist er Herr κατ' ἐξοχήν, besitzt er eine substanziale absolute Herrschaft. Dieses Herrsein aber umfaßt das unter 2) berührte dominium proprietatis und unter 3) erklärte dominium jurisdictionis. Wenn auch die in den vorigen VV. entwickelten Gründe die Liebe Gottes gegen alle Geschöpfe darthun, so fordern sie doch, daß er mit besonderer Zärtlichkeit die Seelen umfaßt. Denn 1) sind sie vollkommenere Abbilder der göttlichen Güte als die Naturwesen; während letztere von den Scholastikern sehr bezeichnet vestigia, Spuren seiner Tritte genannt werden, sind jene kraft ihrer vernünftigen Natur nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen; der Gnade nach aber geht ihre Ebenbildlichkeit so weit, daß sie Theil haben an der göttlichen Natur und Kinder Gottes werden; durch das lumen gloriae aber sollen sie dereinst gleichsam in Gottes Wesenheit umgewandelt werden. 3) Durch sie allein

kann der Endzweck der Schöpfung, die formelle Verherrlichung Gottes erreicht werden; denn sie allein können ihn erkennen, lieben und anbeten. Ohne sie wäre die objektive Herrlichkeit Gottes umsonst in dem Weltall ausgegossen.

An unserer St. werden nicht minder oder noch mehr die Menschenseelen als die materiellen Dinge, als Eigenthum und Geschöpfe Gottes, als Gegenstände seiner Liebe dargestellt. Daraus ergibt sich eine neue Widerlegung der Anschuldigung, als ob unser Vf. den Schöpfungsbegriff nicht gehabt habe (vgl. zu V. 18); denn derselbe betont anderseits die Geistigkeit der Seelen so stark, daß man auch die Anklage platonischen Spiritualismus gegen ihn erhoben hat. Ein Geist kann aber unmöglich aus vorhandenem Stoffe gebildet, sondern nur ex nihilo sui et subjecti hervorgebracht, geschaffen werden.

Ferner wird in diesen VV. eine solche Abhängigkeit des Bestandes aller Dinge von Gottes Machtworte statuirt, daß die Dinge sammt und sonders im Augenblicke vergehen würden, wenn sie nicht von Gott getragen würden. Nun ist aber klar, daß die Ordnung der Welt zu ihrem Bestande durchaus keines fortwährenden Einflusses des Weltbildners bedarf, da dieselbe nach selbstständigen Gesetzen sich vollzieht, so sicher, so unwandelbar, so verbunden mit der Natur der Stoffe, daß sie durch endliche Kräfte gar nicht wesentlich gestört werden kann, ja gestört sich periodisch wieder herstellt. Nur wenn Gott die Wesen aus Nichts gemacht hat, ist erklärlich, wie sie aus sich vollständig bestandlos sind und des fortgesetzten Schöpferwortes bedürfen; siehe zu vor. V.

Zwölftes Kapitel.

Gottes barmherzige Liebe, auch in Bestrafung der Kananiter. Rückkehr zu den Strafen der Aegypter.

V. 1. Denn dein unvergänglicher Geist ist in Allen.

Die Vulg. hat hier wieder wie im Anfange des 4. Kap. abweichend vom Griech. einen Ausruf: O quam bonus et suavis est Domine spiritus tuus in omnibus! und faßt also den V. mehr als Folgerung oder, da man ohne Grund sie nicht mit dem Griech. in Zwiespalt bringen darf, vielmehr als Bekräftigung des Vorhergehenden, während das Griech. (γάρ) einen Kausalnexus statuirt. Auch die vom Griech. (ἄφθαρτον) abweichenden Attribute des Geistes: bonus et suavis sollen offenbar φιλόψυχε, qui amas animas bestätigen. Da, was die letztere Variante anlangt,

mit der Vulg. die andere älteste Uebersetzung, die Peschito, und die Arabische gegen alle griech. Codd. übereinstimmen, so ist es schwer, sich aus äußern Gründen für die eine oder andere Lesart zu entscheiden; denn was die Handschriften an Zahl voraus haben, das wird durch das höhere Alter der beiden Uebersetzungen aufgewogen. Aus innern Gründen könnte man geneigt sein, in den Uebersetzungen einen Versuch zu vermuthen, das im Zsh. nicht ganz leichte ἄφθαρτον zu beseitigen; wahrscheinlicher aber ist es mir, daß ἄφθονον aus Versehen oder durch falsche Auflösung einer Abkürzung (ΑΦΘ.) für ἄφθαρτον gelesen wurde: „Neidlos" kann wohl die beiden Bedeutungen: in sich gut (bonus) und gut gegen Andere, sanft (suavis) in sich vereinigen.

Der Ausruf ist jedenfalls nur eine freiere Uebersetzung und erklärt sich auf dieselbe Weise wie 4, 1. Der christliche Uebersetzer, welchem noch ganz andere Beweise der Liebe Gottes zu den Seelen bekannt waren, als sie die fromme Spekulation aus dem aprioristischen Verhältnisse des Schöpfers zu seinen Geschöpfen ableitete und der alttestamentliche Standpunkt kannte, war nicht zufrieden mit der kalten abstrakten Begründung des griech. Originals, sondern brach in eine begeisterte Bekräftigung des Gesagten aus, die noch mehr begründet, als die Partikel γάρ. Und seine Uebersetzung ist insofern berechtigt, als der hl. Geist mit den Worten noch viel mehr sagen konnte und wollte, als der menschliche Verfasser wußte.

Das Innewohnen des göttl. Geistes in allen Wesen kann auf zweifache Weise verstanden werden: im pantheistischen (z. B. im Sinne des Hylozoismus der Stoiker) und im theistischen Sinne, wie z. B. Genesis 6, 3: Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum. Reine Willkür ist es also, gerade im Sinne der Stoiker die Worte zu deuten, und größte Absurdität, den Verfasser, der einen so geläuterten Gottesbegriff hat und so klar das Verhältniß Gottes zu der Welt in jedem Verse hinstellt, des Pantheismus zu beschuldigen oder auch nur des Synkretismus, der die Annahme der stoischen Weltseele mit der Lehre eines transcendenten Gottes verschmolzen habe. Im theistischen Sinne muß eine Durchdringung aller Dinge durch Gottes Unermeßlichkeit angenommen werden, die eine noch innigere Verbindung der Dinge mit Gott voraussetzt, als mit der angenommenen Weltseele; und es kann deßhalb mit mehr Recht von Gottes Geist gesagt werden, daß er in allen Dingen ist, als von der Weltseele. Cf. Less. de perf. mor. div. l. 2. c. 3: Addo, Deum cum omnibus suis bonis quadam ratione magis esse praesentem cuique rei, quam ipsa sit praesens sibi ipsi; nam totus est praesens intimus cuilibet particulae et indivisibili rei puncto: ipsa vero

res non est singulis partibus suis praesens tota, nec una pars est praesens intime alteri parti, nec ulla pars toti. Dies ist zunächst allerdings von körperlichen Dingen wahr, daß nicht allen Theilen das Ganze ganz innewohnt u. s. w., aber auch von einer endlichen Seele gilt, daß sie zwar totalitate substantiae in allen Theilen ist, aber nicht totalitate virtutis, wie ja auch die Weltseele nach Annahme der Stoiker nicht Alles überall wirkt, sondern in verschiedenen dazu geeigneten Organen Verschiedenes, ja als wirklich ausgegossen, ausgedehnt von ihnen gefaßt wird. Aber Gott ist per essentiam, per praesentiam und per potentiam auf die vollkommenste Weise ganz in Allem. Vgl. S. Thom. 1. p. q. 8 a 3, wo er auch die besondere Weise, in der Gottes Geist in den Seelen wohnt, erörtert. Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter: Uno modo per modum causae agentis et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam . . ., dicitur hoc modo esse in sanctis per gratiam. . . . Est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia sunt nuda et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi. Cf. a. 1: Hunc autem effectum (esse) causat Deus in rebus non solum, quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

Es ist also an unserer Stelle keine Spur von Pantheismus zu finden; dies wird noch klarer werden, wenn wir die Bedeutung des ἄφθαρτον πνεῦμα genauer bestimmen. Vergleichen wir Stellen wie Job 32, 8: „Jedoch der Geist, der ist im Sterblichen und des Allmächtigen Einhauch macht sie verständig.“ 33, 4: „Gottes Geist hat mich gemacht, und des Allmächtigen Hauch belebt mich.“ 34, 14 u. 15: „Wenn er... seinen Odem und seinen Einhauch an sich zurücknähme, so würde zusammensinken alles Fleisch zusammt, und der Mensch kehrte zum Staube zurück“ u. s. w. — an welchen offenbar der Hauch Gottes als Denk-

und Lebensprinzip des Menschen erscheint, so wird es sehr wahrscheinlich, daß auch unser Verfasser unter ἀφθ. πν. ἐν πᾶσι jenen Odem verstanden habe, den nach Genes. 2, 7 Gott dem Menschen einblies, um ihn zum lebenden Wesen zu machen. Dies ist um so mehr anzunehmen, als er einige Verse vorher (11, 21) mit unverkennbarem Nachdrucke die Macht des Hauches Gottes (ἐνὶ πνεύματι — ὑπὸ πνεύμ. δυναμ.) um zu verderben gezeichnet hat, so daß wir bei dieser Fassung den schönen Gegensatz bekommen: Du konntest sie durch deinen Hauch vernichten; aber nein, dein Hauch ist unvergänglich, er ist nicht Grund des Verderbens, sondern unvergänglichen Lebens im Menschen; deßhalb bist du ein Liebhaber der Seelen, weil die Seelen, aufs Innigste mit dir vereint, dein nie zurückzunehmender (ἄφθαρτον) Odem sind. So wenig als Genes. 2, 7, weil offenbar bildlich zu verstehen, pantheistisch gedeutet werden kann, ebenso wenig unsere Stelle, die nur eine Reminiscenz daran zu sein scheint.

Hingegen könnte nun die eine Schwierigkeit erhoben werden, daß ἐν πᾶσι maskulinisch genommen werde, während doch im vorhergehenden V. πάντων und σά ἐστι neutral ist. Aber noch unmittelbarer schließt sich doch ἐν πᾶσι an φιλόψυχε, Liebhaber der Seelen, an, worunter nicht grammatisch aber κατὰ σύνεσιν die Menschen verstanden sind; wir müssen V. 1 schon darum als Begründung der Liebe Gottes gegen die Seelen, der φιλοψυχία, und nicht des Eigenthumsrechtes fassen, weil sonst das dominium (durch das Innewohnen Gottes in den Dingen) jetzt am Schlusse viel schwächer begründet würde, als es schon durch die Schöpfung und Erhaltung geschehen — und doch hat der Kausalsatz einen unverkennbaren Nachdruck; vgl. die latein. Uebersetzung.

„Unvergänglich" wird der Hauch Gottes genannt, weil die durch ihn gesetzte, oder wenn man lieber will, durch ihn symbolisirte Seele unsterblich ist, an der Unvergänglichkeit Gottes Theil hat. Vergl. 2, 23.

V. 2. Deshalb züchtigst du die Fehlenden nicht nach aller Strenge, und wenn sie sündigen, erinnerst und mahnst du sie, daß sie von ihrer Bosheit befreit auf dich vertrauen, o Herr!

Weil Gott Aller sich erbarmt (11, 24), Alle verschont (11, 27), deßhalb (διό) ist seine Strafe nicht auf Vernichtung gerichtet, sondern auf die Besserung, daher wird sie nicht bemessen nach der Macht Gottes und dem Verdienste des Menschen, sondern nach Gottes Liebe, die nur so viel Strafe verhängt, als Noth thut, um den Sünder zurückzuführen. Dies wurde schon gezeigt an dem Beispiele der ägyptischen Strafen, findet

aber selbst seine Anwendung auf die ganz gottlosen, dem Untergange gewidmeten Kananäer. V. 3 ff.

κατ' ὀλίγον wenig, im Vergleiche zu den großen Strafen, die sie verdient und Gottes Allmacht verhängen könnte; und zwar: nicht so lange, als sie verdient, nicht so viel, und nicht so plötzlich.

πιστεύωσιν ἐπὶ σέ, wie der Gegensatz zu ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας fordert, von werkthätigem in reuiger und heiliger Gesinnung und That sich manifestirendem Glauben zu verstehen.

Es könnte befremden, daß der Verfasser die Besserung als Zweck bei den Kananäern hinstellt, während er doch bei den Aegyptern nur Züchtigung (gegenüber der beabsichtigten Besserung der Israeliten) gelten läßt (11, 10). Um diesen Widerspruch zu heben, braucht man nicht mit Hasse V. 2 auf die Israeliten zu beziehen; er bezieht sich offenbar auf alle Menschen mit besonderer Bezugnahme auf die Kananäer, wie καὶ γὰρ τοὺς κλ. im folgenden V. zeigt. Auch ist es nicht thunlich, mit Grimm anzunehmen, daß der Verf. hier seinen universalistischen Humanismus, dort seinen jüdischen Partikularismus kundgebe; denn es läßt sich nun einmal nicht denken, daß ein vernünftiger Mensch sich so in einem Athem widerspreche (die beiden Stellen sind kein Kapitel von einander entfernt). Die Sache liegt vielmehr so. Bei jeder weisen Strafe müssen die drei Gesichtspunkte: Herstellung der Gerechtigkeit, Besserung und Exemplarität berücksichtigt werden, doch so, daß nach Maßgabe der Umstände die eine oder die andere Rücksicht mehr in den Vordergrund tritt, eine andere aber zurücktritt und in gewissen Fällen selbst verschwindet. So muß der Vater bei der Bestrafung seiner Kinder der Natur und dem Zwecke der Familie entsprechend viel mehr die Besserung als die Gerechtigkeit im Auge haben, die staatliche Obrigkeit aber kann in die Lage kommen, die Strafe vollstrecken zu lassen, wenn selbst der Verbrecher bis ans Ende verstockt bleibt; und Gott läßt nach diesem Leben die Gerechtigkeit so walten, daß er auf die Besserung der Verdammten in der andern Welt keine Rücksicht mehr nimmt. Aber in diesem Leben, dem Stadium der Prüfung und der Barmherzigkeit, ist bei Gottes Strafen niemals die Besserung des Delinquenten ausgeschlossen, nur daß er gegen seine Kinder mehr die eine, gegen hartnäckige Sünder und die Bedrücker derselben mehr die andere Seite hervorkehrt. — Wie also daraus, daß den Israeliten die Züchtigungen als Besserungsmittel dienen sollten, nicht gefolgert werden kann, daß sie nicht auch Ausübungen der Gerechtigkeit sein sollten; und wenn bei den verfluchten Kananäern die doppelte Rücksicht der Ermahnung und der Gerechtigkeit ausdrücklich erwähnt wird

(4—7): so darf auch bei den Aegyptern, obgleich dort hauptsächlich die Gerechtigkeit hervorgehoben wird, die Absicht Gottes, sie zu bessern, nicht ausgeschlossen werden. Es erklärt ja auch der Verf. ausdrücklich, daß er bei ihrer Bestrafung nicht seine Allgewalt, sondern immer noch seine allbarmherzige Liebe habe walten lassen (18 f). Wenn nun gar aus dieser selben Liebe gefolgert wird, daß er die Fehlenden überhaupt mit Nachsicht strafe, so will er dies offenbar doch auch von den in unmittelbarem Zusammenhange vorher genannten Aegyptern verstanden wissen.

V. 3. Denn auch die alten Bewohner deines heiligen Landes haßtest du,

V. 4. Weil sie die schändlichsten Zauberwerke und unheilige Gebräuche verrichteten,

V. 5. Und wolltest unbarmherzige Kindermörder und den Schmaus der Fresser von menschlichen Eingeweiden und von Blut aus der Mitte deines geheimen Heiligthums,

V. 6. Und die Eltern, welche eigenhändig hilflose Seelen tödteten, vernichten durch die Hände unserer Väter,

V. 7. Damit eine würdige Ansiedelung empfange von Seiten deiner Kinder das bei dir am meisten geehrte Land.

Die Kananäer hatten es für ihre mehr als unmenschliche Schandthaten wohl verdient, daß Gott sie mit ihren Gräueln von der Erde vertilgte und ihr Land den Kindern Gottes gab (V. 3—8), aber wegen seiner allumfassenden Barmherzigkeit ging er auch bei ihnen schonend vor. V. 8 ff.

Unter den alten Bewohnern Kanaans sind nicht die Ureinwohner, Keniter, Enakiter u. s. w. zu verstehen, sondern die eigentlichen Kananäer, Jebusiter, Amoriter, Gergesäer und Kananiter im engeren Sinne u. s. w.; denn die Bosheit derselben wird vom Verf. motivirt durch den Fluch Noe's über Kanaan und seine Nachkommen; jene früheren Riesengeschlechter waren aber jedenfalls Nachkommen Sem's, von welchen die später eingewanderten Kanaaniter die semitische Sprache, die dann ganz eigentliche Sprache von Kanaan wurde, angenommen haben müssen. Vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. I, §. 45, 1.

Unsere Stelle bietet große kritische Schwierigkeiten, am meisten in V. 5: ἐκ μέσου μυσταθείας σου Vatic. a I. manu. al. Vulg.: a medio sacramenti tui, wofür Vatic. a II. m.: μυσουμυσταστεθειάσου, Alex. al.: ἐκμεσουμυστασθ(ε)ιάσου, Ephr. rescr.: ἐμμεσωμυσταθιάσου, Sinait.: ἐκμεσουμυσταθιάσου lesen. Dieser kritische Sachverhalt ist aber nicht

derart, daß, wie man behauptet, keine einzige der gegebenen Lesarten beibehalten werden könne. Denn 1) kann die Lectio des Sinaiticus erklärt werden, indem man μυσταθίασος als Kompositum von μύστης Eingeweihter und θίασος Verein nimmt, was ganz regelmäßig gebildet ist, da von μύστης nur der Stamm übrig geblieben und der ältere Kompositionsvokal α eingeschoben ist. Vgl. Kühner, §. 340, 2 u. 6. Das Wort hätte den Komponenten entsprechend die Bedeutung von Mysterien-Verein, heiliger, geheimer Verein; 2) kann und muß die Lesart des Vatic., des Ephr., Venet. al. und der Vulg. beibehalten werden, mit welchen der Hauptsache nach (ἐκ μέσου) Sinait., Alex., Pesch., Arab. übereinstimmen, da ει und ι in den Handschriften, besonders aber im Sinait. unzählige Male (wegen des Jotacismus) verwechselt werden und in θειασσου ein σ nach σ außerordentlich leicht ausfallen konnte; Pesch. und Arab. müssen, da sie sacramenta lesen, μυστάθεια vor sich gehabt haben, wie die Vulg.; denn was Schleusner s. v. sagt, sie könnten auch μυστήριον gelesen haben, ist rein aus der Luft gegriffen. Die einzige Schwierigkeit, die aber nicht gegen, sondern für die Lesart spricht, liegt in der Bildung des Wortes μυστάθεια. Wenn aber Hesychius μυστάθης anführt und erklärt: εἰδός τι καὶ φρατριὰ μαντέων, so ist die Existenz des Wortes μυστάθεια gesichert; behaupten, Hesychius habe μυστάθης aus μυστάθεια erschlossen, heißt an die Stelle der Thatsachen die Willkür setzen. Darnach muß μυστάθεια den Stand, das Wesen und Amt eines Priesters, eines Opfernden (oder Propheten) bezeichnen; Wesen und Amt des Priesterthums ist aber das Opfer, sind die religiösen Geheimnisse.

Auch braucht man in Bezug auf regelrechte Etymologie nicht in Verlegenheit zu sein; das Wort ist aus μύστης oder dessen Wurzelwort μύω, verberge und ἵστημι (Stamm στα) ebenso gebildet, wie εἰστάθεια und also nicht mit Grimm μυσταθεία, sondern μυστάθεια zu accentuiren. In ersterem Falle ist von μύστης die Stammform μυστ geblieben (Kühner a. a. O.), und da durch die Einschiebung eines Kompositionsvokals ein ebenso harter Mißklang entstehen würde (indem zwei Silben mit στ anfingen, was dem griechischen Ohr unerträglich ist), als wenn zwei στ unmittelbar auf einander folgten, so ist στ einmal ausgefallen. Noch stärkere Ausfälle bei Zusammensetzungen s. bei Kühner §. 340, Anm. 5.

Um nun den Sinn des Ausdruckes an unserer Stelle zu bestimmen, muß bemerkt werden, daß das Blut des Thieres als materieller Träger des Lebens oder doch in der innigsten Beziehung zum Leben stehend, sich Gott im A. B. so ausschließlich reservirt hatte, daß es von Niemanden

genossen werden durfte und seine Vergießung und Ausgießung am Altare nebst Aussprengung das eigentliche Wesen des blutigen (Sühn-) Opfers ausmachte: Quia anima carnis in sanguine est, et Ego dedi illum vobis, ut super altare in eo expietis pro animabus vestris et sanguis pro animae piaculo sit. Idcirco dixi filiis Israel: Omnis anima ex vobis non comedet sanguinem. Auf diese Weise war also schon das Blut der Thiere ein „Gott geheiligtes, reservirtes Heiligthum"; wie vielmehr das Blut des Menschen, von dem Gott Gen. 9, 3 ff. in Verbindung mit dem Verbote, Blut zu genießen, erklärt: Carnem cum sanguine non comedetis. Sanguinem enim animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum et de manu hominis; de manibus viri et fratris ejus requiram animam hominis. Quicunque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo. Wenn also schon derjenige, welcher Thierblut genießt, vom heiligen Geheimnisse Gottes ißt, so raubt derjenige aus dem Innersten (ἐκ μέσου) des verschlossenen göttl. Heiligthums, welcher das Menschenblut nicht etwa blos vergießt, sondern sogar opfert und verzehrt. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott macht ihn so hochheilig, daß er nicht blos gegen die Angriffe seiner Mitmenschen von Gott selbst gerächt wird (Gen. 9, 6), sondern daß selbst sein Blut im Opfer für Gott nicht vergessen werden darf, sondern für die verdiente Vergießung des Menschenblutes die des Thierblutes symbolisch substituirt wird.

Liest man in V. 6 ἐκ μύσους μύστας θιάσου (Grimm), so entsteht der Sinn: Aus Frevel eingeweiht in Vereine, oder: abscheulich Eingeweihte in Vereine. Sollte in dieser Lesung auf Mysterien hingewiesen sein, so dürfte dies nicht so auffallend erscheinen, da die Mysterien als religiöse geheime Vereine in ihrer primitivsten Form fast bei allen Völkern sich finden und den Grund zu einer Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre und Gottesverehrung abgaben. Die Griechen verlegten den Ursprung ihrer Orphischen Mysterien, indem sie dieselben an den thrazischen Heros knüpften, weit vor die geschichtliche Zeit, und die Freimaurer suchen ebenso ihrem Geheimbunde ein so hohes Alter als möglich zu vindiciren. Sollte aber diese Variante einen wirklichen Anachronismus enthalten, so wäre es doch gerathener, dieselbe aufzugeben, als auf eine so unsichere Lesart hin über einen Schriftsteller das Verdict auszusprechen.

Reusch zieht das von Grimm im früheren Commentare vorgeschlagene ἐκμυσοῦς μύστας θιάσου vor: initiatos abominandis mysteriis.

σπλαγχνοφάγων ἀνθρ. ist noch abhängig von θοῖναν (nur codd. 55, 254 lesen θοινῶν): Schmaus von Eingeweidefressern, und dieser Accusativ von μισήσας (wenn man es nicht sammt τέκνων τε φονέας ἀν. schon von ἀπολέσθαι abhängig denken will), so daß μισήσας erst mit ἐπὶ c. Inf., dann mit Accus. der Person φονέας, und zuletzt mit Accus. der Sache θοῖναν konstruirt ist. ἀνθρ. σαρκῶν ist in etwas unregelmäßiger Weise entweder von σπλαγχνοφάγων abhängig, oder unmittelbar von θοῖναν; im letzteren Falle ist σπλαγχνοφ. Genit. subjectivus und ἀνθρ. σαρκῶν Genit. object.: ein aus Menschenfleisch bestehendes Mahl von Eingeweidefressern. Wollte man erstere Fassung wählen, so müßte man annehmen, daß der Begriff des ersten Theils von σπλαγχνοφάγων verwischt sei (wofür aber jedenfalls ein sehr häufiger Gebrauch des Wortes angeführt werden müßte), und der Begriff des Fressens allein übrig geblieben sei, ähnlich wie in βούκολος, αἰπόλος, welche Worte so sehr zum Begriffe des Hirten überhaupt verallgemeinert sind, daß man selbst ἱπποβούκολος u. dgl. sagt.

αὐθέντας V. 6 kann hier nicht mit Urheber, auctores, Vulg., sondern nur mit Selbstmörder übersetzt werden, und der scheinbar sich widersprechende Ausdruck enthält einen überaus emphatischen Tropus: Selbstmörder von Kindern so viel als: sie legten selbsteigene Hand an ihr eigenes Leben, an ihr eigenes Fleisch und Blut, indem sie ihre Kinder opferten oder opfern ließen.

ἀβοηθήτων hat denselben Zweck wie in V. 5 ἀνελεήμονας, die Hartherzigkeit der Kinderopfer hervorzuheben: Hilflose Kinder, die ganz und gar in ihrem Sein und Leben von den Eltern abhängen, werden von diesen selbst hingeschlachtet. Wir haben aber keine bloße Wiederholung, sondern während in V. 5 die Kinderopfer überhaupt als Sitte der Kananäer getadelt werden, wird hier specieller das Hinmorden durch ihre eigenen Eltern gerügt. Und in der That waren die Molochspriester nicht damit zufrieden, überhaupt Kinder zum Verbrennen zu erhalten, sie verlangten, daß die Hingabe eine freiwillige sei. Deßhalb mußte die Mutter, während das Kind von den Armen des metallenen Molochs in den glühenden Schoß des Götzen hinabrollte, ohne Seufzer und Thränen daneben stehen; weinte sie, so entging ihr die Ehre, und das Kind wurde doch nicht gerettet.

ἀποικίαν, Ansiedelung (7). Palästina war seit der Einwanderung der Patriarchen nicht mehr ganz fremdes Land für die Israeliten; aber da die alten Bewohner in dem faktischen Besitze waren bis zur Auswanderung der Israeliten aus Aegypten, so kann diese neue Besitznahme eine Anpflan-

zung genannt werden, wenn der Verfasser bei dem Ausdrucke nicht vielleicht einen Gegensatz zum Himmel, unserm eigentlichen Vaterlande, im Auge gehabt hat.

τιμιωτάτη γῆ. Das hl. Land ist dadurch bei Gott so hochgeehrt, daß er dorthin seine Auserwählten, die Patriarchen hinführte, sichtbar mit ihnen daselbst verkehrte und in aller Folgezeit dasselbe zu einer Erziehungsschule seines Volkes machte bis zur Ankunft des Messias, der es durch seine Geheimnisse der Menschwerdung, des Leidens und Todes noch mehr heiligen sollte. Die Ehre also, die das gelobte Land vor Gott besaß durch seine Gnadenwirkungen, hatte er ihm erst gegeben; aber es läßt sich auch nicht läugnen, daß seine natürliche Beschaffenheit es für die Zwecke Gottes ganz besonders geeignet machte. Seine Abgeschlossenheit von dem regen Völkertreiben Vorderasiens auf zwei Seiten durch Wüsten, auf den zwei anderen durch Meer und Gebirge, hielt es von einem allzu lebendigen Verkehre mit den abgöttischen und sittenlosen Nachbarvölkern fern; und die absolute Abhängigkeit des Landes von den Einflüssen des Regens, des Sonnenscheins und anderer himmlischen Wohlthaten gab dem göttl. Lehrmeister die Mittel in die Hand, auch ohne außerordentliche Wunder seine folgsamen Schüler mit Segen, die widerspänstigen mit Fluch heimzusuchen. Vgl. Kurtz Gesch. d. A. B. I. §§. 43, 44. Ueber den Willen und die Verheißungen Gottes, die Kananäer auszurotten und ihr Land seinem Volke zu geben, siehe Exod. 23, 23—33, mit Parallelstellen. z. B. Deuteron 7.

φαρμακεῖων. Schon der Umstand, daß im Pentateuch die Israeliten so häufig vor Zauberern und Zauberei gewarnt werden, läßt sicher darauf schließen, daß ihnen von Seiten ihrer kananäischen Nachbarn in dieser Beziehung Gefahr der Verführung drohte; aber in Deut. 18, 9 ff. wird auch ausdrücklich die Zauberei der früheren Bewohner des Landes erwähnt. Desgleichen finden sich in der hl. Schrift und in den jüdischen Schriftstellern und Vätern zahlreiche Belege für die dem Baal-Moloch dargebrachten Kinderopfer der kananäischen Völker und selbst der von ihnen bethörten Israeliten. Ferner übersteigt überhaupt die heidnische Gottesverehrung, wie dies namentlich Stolberg in seiner Geschichte der Religion Jesu Christi, und Döllinger in seinem Judenthum und Heidenthum aufgedeckt haben, dergestalt an Grausamkeit und Unsittlichkeit alle menschlichen Begriffe, daß die vom Verfasser erwähnten Gebräuche des Menschenopfers und Menschenfleischfressens bei einem Volke wie die Kananäer auch nicht das mindeste Befremdende haben. Wo immer Menschenopfer dargebracht wurden, da hingen sie auch mit Magie zusammen, oder

knüpften sich magische Bestrebungen an sie an. So bemerkt Plinius, daß in Gallien und Britannien die Magie sehr stark betrieben würde, und bringt sie mit den Druidischen Menschenopfern in Verbindung, ja er erwähnt, daß selbst Anthropophagie dabei vorkomme. Bei den Römern waren es meist Kinder, welche zu magischen Zwecken geopfert wurden.... Dem Vatinius konnte Cicero in's Gesicht sagen: Du pflegst die Geister der Verstorbenen heraufzubeschwören und den Göttern der Unterwelt Eingeweide der Knaben zu opfern! . . . Kaiser Valerian ließ sich durch einen ägyptischen Magier bereden, „die Kinder unglücklicher Väter zu opfern, die Eingeweide der Neugeborenen zu zerschneiden, Gottes Geschöpfe zu zerfleischen." So heißt es bei Juvenal von dem Commagenischen Harusspex: „. . . Brüste der Küchlein wühlet er durch und Gedärme des Hündleins. Auch wohl Knabengedärm." Gräßlicher noch war der Gebrauch, einer lebenden schwangeren Frau die unreife Frucht auszuschneiden." Dölling. S. 660.

Also bis auf die kleinsten Züge stimmen die magischen Gebräuche von Römern, Aegyptern, Galliern u. s. w. mit den vom B. d. Weisheit den Kananäern zugeschriebenen überein; ist es denn nun so unwahrscheinlich, daß ein so notorisch und ungewöhnlich stark der Magie und den Kindesopfern ergebenes (s. oben) und in Sitten, Religionsübung und menschlicher Bildung weit unter Jenen stehendes Volk Aehnliches sich zu Schulden kommen ließ?

Aber wie wir sogleich sehen werden, ist der Text an unserer Stelle so wenig zuverlässig, daß man nur mit der größten Ungerechtigkeit Anklagen auf eine bestimmte Lesart stützen kann.

Statt *σπλαγχνοφάγων*, Sinait., Vatic., Alex., Ephr. rescr. al., bieten einige wenige spätere Codd. *σπλαγχνοφάγους*; die Vulg. übersetzt hier so frei, daß man nicht behaupten kann, ihr comestores und devoratores entspreche der letzteren Lesart.

V. 8. Aber auch dieser erbarmtest du dich als Menschen und sandtest ihnen als Vorläufer deines Heerlagers Hornisse, damit sie dieselben nach und nach ausrotteten.

ὡς ἀνθρώπων mit Rücksicht auf 11, 27 u. 12, 1; auch der gottlosen Kananäer schont er noch, weil auch sie Menschen sind, nämlich Seelen haben, deren Liebhaber er ist, die der unvergängliche Odem Gottes selbst sind.

σφῆκας, vespas, Wespen ist Uebersetzung des hebräischen zire'ah Hornisse, denn der Verfasser spielt offenbar auf Exod. 23, 28, Deut. 7, 20 an, wo die Sendung dieser Thiere als Bundesgenossen der Israeliten

verheißen und auf Jos. 24, 12, wo die Erfüllung erzählt wird und gerade auch die allmähliche Ausrottung der Kanaaniter (κατὰ μικρὸν ἐκβαλῶ αὐτοὺς ἀπὸ σοῦ) als von Gott intendirt hervorgehoben wird. Wenn nun ferner daselbst als Grund dafür angegeben wird, damit das Land nicht unbewohnt und unbebaut verwildere, so wird doch kein vernünftiger Mensch einen Widerspruch mit der teleologischen Erklärung unseres Buches finden wollen, wo die Besserung derselben als Zweck angeführt wird, da ja Gottes allweise Vorsehung nicht blos einen oder zwei, sondern sehr viele Zwecke durch ein und dasselbe Mittel zu erreichen weiß. Auch in den Mitteln der Strafe liegt kein Widerspruch, wenn der Pentateuch dieselben Hornisse, unser Buch Wespen nennt, denn die Hornisse ist ja eine Wespenart (vespa crabro); auch dürfte es viel rathsamer sein, zire'ah nicht gerade auf die Species zu beschränken, sondern das Genus der Wespen festzuhalten, da uns die Etymologie des Wortes nur den Begriff des Stechens bietet, und das alteste. Denkmal, das allein über den Gebrauch des Wortes gehört werden kann, die LXX, es mit σφηκιά Wespennest = Wespenschwarm an der citirten Stelle gibt; damit soll nicht gesagt sein, daß dem Zusammenhange nach nicht Hornisse zu verstehen seien (auch an unserer Stelle), nur das Wort an und für sich scheint es nicht zu besagen. Durch unsere Stelle wird aber auch der Streit geschlichtet, ob die Wespen im Pentat. bildlich = Schrecken, oder eigentlich zu verstehen seien, denn hier werden sie ganz gewiß als Thiere gefaßt; aber auch in jenen früheren Büchern ist kein Grund vorhanden, einen so sonderbaren Tropus, der durch Nichts indicirt ist, anzunehmen; denn als etwas Unmögliches kann man es nicht bezeichnen, daß Hornisse den Israeliten bei Besiegung der Amorrhäer behilflich gewesen seien (daß es nicht bei der Erzählung des Kampfes selbst, sondern erst später referirt wird, kann doch bei der naiven Sorglosigkeit der altbiblischen Geschichtschreibung der Geschichtlichkeit der Sache unmöglich Eintrag thun). Derartige Beispiele sind auch in der Profangeschichte nicht unerhört; die Israeliten erfreuten sich aber noch eines übernatürlichen Schutzes Gottes. Borchard hat in seinem Hierozoikon eine Menge von Beispielen gesammelt, wo ganze Völkerstämme durch Mäuse, Frösche und anderes Gethier genöthigt worden sind, ihre Wohnsitze aufzugeben, und speziell erzählt Aelian. h. anim. 11, 28, die Phaseliter, ein neben den Solymern wohnendes Volk, also Kananäer, seien durch Wespen aus ihrer Gegend vertrieben worden.

κατὰ βραχύ offenbar dasselbe, wie κατὰ μικρόν Exod. 23, 28, was dem ἐν ἐνιαυτῷ ἑνί entgegengesetzt, nur allmählich heißen kann,

weßhalb die Vulg. an beiden Stellen gut: paullatim übersetzt; es ist eine der Strafmilderungen, die V. 2 in κατ' ὀλίγον bei der allgemeinen Betrachtung enthalten sind. S. das zu dies. V. Gesagte.

V. 9. Nicht als wenn du ohnmächtig gewesen wärst, in Schlachtordnung die Gottlosen den Gerechten zu unterwerfen, oder durch schreckliche Thiere oder durch ein scharfes Wort auf einmal zu zermalmen,

V. 10. Sondern indem du nach und nach dein Urtheil vollzogst, gabst du Gelegenheit zur Reue, wohl wissend, daß ihr Geschlecht boshaft und ihre Bosheit eingewurzelt war, und ihr Sinn sich nicht ändern werde in Ewigkeit.

V. 11. Denn von Anfang verfluchter Samen waren sie. Auch nicht aus Scheu vor Jemanden ließest du ihnen Schonung wegen ihrer Sünden angedeihen.

Wie bei der Bestrafung der Aegypter Gott nicht seine Allmacht, sondern seine Weisheit (11, 21) und seine Liebe und Erbarmung (11, 24 ff.) maßgebend sein ließ, so wollte er auch bei den Kananäern nicht die Mittel seiner Allmacht anwenden, die sie am schnellsten vernichtet hätten, sondern leichtere Strafen, um ihnen die Möglichkeit der Buße zu gestatten. Wie ernst es ihm mit dem Wunsche nach ihrer Besserung war, zeigt er dadurch, daß obgleich er sehr gut wußte, daß auch diese Mittel wegen ihrer Verstocktheit nichts fruchten würden, er dennoch sie anwandte, damit die Schuld ihres Verderbens einzig und allein an ihnen, nicht an Gott, liege.

ἡ γένεσις kann ebenso wie natio Geburt und Art heißen; beide Bedeutungen passen hier, sind aber nicht sehr verschieden; denn dadurch sind sie eine so schlechte Art, daß sie schon seit ihrer Entstehung schlecht sind, die Schlechtigkeit ihnen angeboren ist.

ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν. Entweder: Die Bosheit war eingewurzelt bei ihnen, ihnen zur zweiten Natur geworden, oder: Die Anlage und Neigung zur Schlechtigkeit war ihnen angeboren, von den Eltern übererbt. An eine absolute Unmöglichkeit der Bekehrung, an eine naturnothwendige Verhärtung in der Sünde ist aber durchaus nicht zu denken, da der Verf. bei der Bestrafung die Absicht Gottes, sie zu bessern, mit vielem Nachdruck hervorhebt; es wäre widersinnig, zu behaupten, Gott biete Alles auf, um einen Menschen zu etwas zu bringen, was ihm schlechterdings unmöglich ist. Da diese Betrachtung dem latein. Uebersetzer nicht entgehen konnte, so wollte er durch sein non poterat mutari = οὐ μὴ ἀλλαγῇ entweder nur eine moralische und durch ihren freien

Willen herbeigeführte Unmöglichkeit verstehen, oder nur eine Unmöglichkeit der Besserung ohne die angewandten Strafen behaupten (Grotius).

σπέρμα γὰρ ἦν κατηρ. ἀπ' ἀρχῆς bezieht sich auf den Fluch Noes über Kanaan, den Sohn des pietätlosen und schamlosen Cham. Genes. 9, 25 ff. Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis . . . Benedictus Dominus Deus Sem, sit Chanaan servus ejus. Dilatet Deus Japhet et habitet in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus ejus. Die Verfluchung wird eine uranfängliche, ἀπ' ἀρχῆς genannt, weil sie die Kanaaniter in ihrem Stammvater traf. Der dortige Fluch hat nicht blos politische Bedeutung, insofern er die Uebermacht der Semiter über die Kanaaniter ausspricht, sondern ist, wie ihn unser Verfasser betrachtet, auch von sittlichen Folgen begleitet, denn: wohnen in den Hütten Sem's kann nur heißen: an dem Heile, das bei den Semiten einheimisch ist (Salus ex Judaeis est), Theil bekommen. (Kurtz Gesch. d. A. B. I. §. 28 u. Keil, Cornel. a Lap. in den Comment. zu der Stelle.) Wenn nun Japhet in den Hütten Sem's wohnen soll, von Chanaan aber dies zwar nicht ausgeschlossen, aber zu sagen unterlassen wird, so ist doch damit eine Beeinträchtigung in der Theilnahme am Heile sehr deutlich ausgesprochen.

Es ist aber auch die politische und die sittliche Beziehung in dem Fluche auf's Engste verbunden, denn eben die stetige Sklaverei, Unselbstständigkeit, Mangel an Kultur und Gesittung bringt es mit sich, daß diese Völker auch moralisch so tief gesunken sind, wie wir es jetzt noch an den Negern mit Augen sehen können.

Wenn aber dem Fluche Noe's sittliche Folgen zugeschrieben werden, entsteht die Frage: Wie ist es mit der göttl. Gerechtigkeit vereinbar, daß für die Sünde des Stammvaters das ganze Geschlecht verflucht wird, so daß es nicht blos etwa physische Uebel in Folge dessen zu tragen hat (worüber siehe oben, zu 3, 13), sondern unverbesserlich erscheint?

Die Lösung der Frage erleichtert die Erörterung des hl. Thomas über die verschiedenen Bedeutungen des Fluches, 2, 2. q. 76. a. 1: Maledicere idem est ac malum dicere; dicere autem tripliciter se habet ad id, quod dicitur. Uno modo per modum enunciationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo, et sic maledicere nihil aliud est, quam malum alterius referre. . . . Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causae. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit. . . . Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba

Imperativi modi 3° modo dicere est expressio quaedam affectus desiderantis. Et ad hoc sunt verba Optativi modi. Praetermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enunciationem mali, considerandum est de aliis duobus; ubi scire oportet, quod facere aliquid et velle illud se consequunter in bonitate et malitia. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et ilicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sicut est licitum, nec erit maledictio per se loquendo sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem aliquod malum dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni: quandoque quidem sub ratione justi. Et sic judex licite maledicit illum, cui praecipit justam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando sicut et prophetiae in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus quasi conformantes voluntatem suam divinae justitiae; licet hae imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur malum sub ratione utilis, cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Durch diese Theorie des Fluches lösen sich leicht alle Schwierigkeiten, die aus dem A. T. über diesen Punkt so vielfach gemacht worden sind. Vergl. auch Rohling, Psalmen Einl. §. 6. Was nun speciell den Fluch Noe's anlangt, so hat ihn unser Buch entweder blos prophetisch (aussagend) gefaßt mit Ergänzung von ἐστὶ zu ἐπικατάρατος Χαναὰν παῖς (Genes. 9, 25), oder mit Ergänzung von ἔστω, beziehungsweise εἴη, denselben imperativisch, beziehungsweise imprecativ. genommen. Im ersteren Falle kann sein Einfluß auf die Unverbesserlichkeit der Nachkommen keine Schwierigkeit machen, da derselbe gar nicht vorhanden ist. Freilich konnte, diese Prophezeiung vorausgesetzt, ihr Sinn sich nicht ändern, aber dies war kein necessitas antecedens, sondern consequens, welche nämlich aus der Voraussetzung ihrer freien Entschließung zur beharrlichen Sünde sich ergibt.

Nehmen wir aber den Fluch imprecativ, so kann man ihn zunächst auf die physischen und politischen Verhältnisse der verfluchten Nachkommen beziehen; aus diesen nun folgen, zwar nicht mit Nothwendigkeit, der die menschliche Freiheit sich nicht entziehen könnte, aber doch mit ziemlicher

Sicherheit, Verkommenheit und sittliche Verschlechterung; Gottes Einfluß auf die Bosheit ist dabei nur ein negativer, insofern er ihnen nicht günstigere Verhältnisse verschafft hat, in denen sie leichter ihr Heil wirken konnten; dazu ist aber Gott nicht verpflichtet, er braucht einem Jeden nur die gratia sufficiens zu geben. Aber auch jene natürliche Ungunst der Verhältnisse hängt mehr oder weniger von der Schlechtigkeit der Stammväter selbst ab, so daß Gott in keiner Weise für die Schwierigkeit der Bekehrung des Volkes verantwortlich gemacht werden kann.

Was der hl. Ambrosius l. de Noe c. 30 von der Gemeinsamkeit der Strafe und der Sünde zwischen Cham und seinem Sohne sagt, das gilt auch von Chanaan und seinen Nachkommen: Pater in filio et in patre filius redarguuntur habentes stultitiae, nequitiae, impietatis quoque commune consortium. Nec poterat fieri, ut bonum generaret filium, qui bono patri nequam filius et naturae et eruditionis degener exstitisset. Darin liegt eben die große Verantwortlichkeit der Eltern, daß von ihnen als Erzeugern und Erziehern auch die geistige Zukunft der Kinder mit großer Wahrscheinlichkeit abhängig gemacht ist, nach Gottes Intention zum Besten derselben, durch die Schlechtigkeit der Menschen zu deren Verderben. Vergl. zu 3, 13. 16.

οὐδὲ εὐλαβούμενος τίνα. Auch Furcht vor Jemanden bewog dich nicht, nicht mit aller Strenge vorzugehen; wenn aber weder Ohnmacht noch Furcht vor den zu Bestrafenden, wodurch menschliche Richter von der Gerechtigkeit abzuweichen veranlaßt werden, dein Strafurtheil milderte, so muß nur Barmherzigkeit dich dazu bewogen haben.

ἄδειαν entweder Furchtlosigkeit, oder wie häufig Ungestraftheit, aber freilich keine totale, sondern wie der Zusammenhang lehrt, nur eine zeitweilige und partiale (*κατ' ὀλίγον, κατά βραχύ*), mit welcher Beschränkung übrigens auch die Furchtlosigkeit verstanden werden muß.

V. 12. Denn wer wird sprechen: Was hast du gemacht? Oder wer wird sich deinem Gerichte widersetzen? Oder wer wird dich anklagen wegen Vernichtung von Völkern, die du geschaffen hast? Oder wer wird dir gegenüber treten als Rächer ungerechter Völker?

Nicht aus Scheu vor Jemand hat Gott sein Urtheil gemildert; denn 1) kann ihn kein Höherer wegen eines Urtheilsspruches zur Rechenschaft ziehen (*τίς γὰρ ἐρ.*); 2) kann ihm kein Verurtheilter Widerstand leisten (*τίς ἀντιστ. τ. κρ.*); 3) bestimmt er ja in diesem Urtheile über sein Eigenthum, worüber ihm Niemand etwas zu sagen hat (*κατὰ ἐθν. ἀπ. ἃ σὺ ἐποίησας*); 4) ist es unmöglich, ein gerechter Anwalt der Ungerechtigkeit zu sein (*ἔκδικος κατὰ ἀδίκων ἀνθρώπων*).

V. 13. Denn weder ist ein Gott außer dir, der du ja Sorge trägst für Alles, um zu zeigen, daß du nicht ungerecht richtest:

V. 14. Noch wird ein König oder Tyrann dir unter die Augen treten können derer wegen, die du vernichtet hast.

V. 13 kann auf zwei verschiedene Weisen gefaßt werden, je nachdem man ᾧ μέλει περὶ πάντων auf σοῦ oder auf θεός bezieht. Im ersteren Falle erhalten wir den Sinn: Es gibt keinen andern Gott, dem die Sorge für Alles obläge, um ihm Rechenschaft ablegen zu müssen. Damit Gott über seine Gerichte Vorhalt gemacht werden könnte, müßte Jemand da sein, der über ihm stände oder wenigstens ihm gleich käme, auch Gott wäre; und zwar müßte derselbe mit der Sorge um Alles betraut sein, um etwaige Bedrückungen seiner Pflegebefohlenen zu ahnden, ἵνα δείξῃς ...; ἵνα muß dann in der der späteren Gräcität, zumal dem N. T. geläufigen, abgeschwächten Bedeutung genommen werden (S. Winer, Gramm. §. 44, 8), wo es nicht eine strenge Absicht ausdrückt, sondern den Infinitiv umschreibt (im Neugriechischen geht diese Abschwächung so weit, daß νὰ zur Bildung des Konjunktivs dient), oder, wenn auch nicht mit ὥστε zusammenfallend, doch nur einen objektiven Zusammenhang zweier Dinge oder Ereignisse, der freilich immer Gegenstand der Absichten der Vorsehung ist, statuirt. Es entspricht so ganz genau unserm um zu, also hier: Es ist kein anderer, für Alle Sorge tragender Gott, um ihm Rechenschaft ablegen zu müssen, dem du darthun müßtest, daß du gerecht gerichtet hast. Man könnte übrigens ἵνα δ. auf die Absicht des andern Gottes beziehen, der deshalb sich um Alles bekümmert, um sich Rechenschaft über die einzelnen Urtheilssprüche ablegen zu lassen; jedoch scheint diese Erklärung nicht nahe genug zu liegen.

Man kann aber auch ᾧ μέλει περὶ π. auf σοῦ beziehen und übersetzen: Kein Gott ist außer dir, der du ja allein für Alles sorgst und bei dem sichtbaren Erweise dieser liebevollen Sorge beabsichtigst, den Beweis zu liefern, daß gewiß dein Gericht kein ungerechtes, kein zu strenges ist (Corn. a Lap.). Letztere Fassung scheint mir deshalb besser, weil bei ersterer nicht ᾧ μέλει, sondern μέλοι stehen müßte. S. Buttmann §. 139. B.

βασιλεὺς ἢ τύραννος enthält entweder eine Eintheilung der höchsten Gewalt in rechtmäßige oder unrechtmäßige, oder es soll τύραννος nur den Begriff des βασιλεύς stärker = Despot ausdrücken: in jedem Falle also eine Amplification; auch was bei den Menschen an Gewalt und Stärke das Höchste ist, kann dir keinen Vorhalt machen. Die zwei durch οὔτε verbundenen Glieder sind also: Weder ein anderer gedachter Gott, noch ein wirklicher Mensch, wäre er auch noch so mächtig. Statt περὶ

ὧν ἀπῶλεσας Vatic., edit. Sixt. u. Vulg. lesen Vatic., ed. Maj., Sinait., Alex., Venet. al., Arm., Arab. ἐκόλασας, was der Sache nach von ersterem nicht abweicht, wenn man nicht ὧν neutral nimmt in dem Sinne: In Bezug auf das, was du als Strafe verhängt hast, über die Art der Strafe; was allerdings dem parallelen οὐκ ἀδίκως ἔκρινας (V. 13) besser entspricht.

V. 15. Da du aber gerecht bist, waltest du Alles gerecht und den, der nicht gestraft zu werden braucht, hältst du für fremd deiner Macht.

Nur eine Schranke hat die allmächtige Strafgewalt Gottes, aber keine äußere, sondern eine ihm immanente, und dies ist seine Gerechtigkeit, sein heiliges Wesen selbst.

αὐτὸν τὸν μὴ ὀφ. κολασθ. Du hältst es für unwürdig, zu verfahren wie menschliche Richter, die sogar den Unschuldigen strafen; jene thun dies immer aus einer gewissen Schwäche (s. zu 11, 23), insofern sie sich nicht anders glauben behaupten zu können, oder im Allgemeinen wegen ihrer Unselbständigkeit andere Rücksichten, als die der Gerechtigkeit im Augen haben: du aber bist allmächtig, und hältst es also nicht nur für unnöthig, sondern für einen ganz unpassenden Gegenstand deiner Machtäußerung, den Schuldlosen zu strafen.

Manche latein. Ausgaben lesen: ipsum quoque qui non debet puniri, condemnas et exterum aestimas a tua virtute, wozu höchst wahrscheinlich das mißverstandene αὐτὸν Veranlassung gab. Die Steigerung, die αὐτόν enthält, verlegt man statt in das Verfahren der Menschen in das Verfahren Gottes. Weil diese Lesart und Erklärung vollständig unhaltbar ist, weil gegen den Zusammenhang und ohne Bezeugung, so ist es nicht nöthig, auf die künstlichen Deutungen (auf Christus u. s. w.), die man von derselben gab, näher einzugehen, oder diejenigen zu widerlegen, die daraus eine praedestinatio ante praevisa merita (Durand, Gregor, Marsh. u. A.) oder eine positive Reprobation und Prädestination zur Verdammung (Calvin) zu erweisen suchen.

V. 16. Denn deine Macht ist Grund der Gerechtigkeit, und daß du über Alle herrschest, macht, daß du Aller schonest.

Dieser Vers enthält den Grund (γάρ), warum die unumschränkte Macht Gottes ihm nicht Veranlassung sein kann, nach Willkür zu richten, wie man aus V. 12—15 schließen könnte, und warum er sie nicht auf den Schuldlosen auszudehnen braucht, wie die Menschen, sondern nur in Gerechtigkeit sie ausübt (V. 16); nämlich die Allmacht ist ja gerade Grund

der Gerechtigkeit; denn die Gründe, welche den menschlichen Richter zur Ungerechtigkeit verführen, liegen in seiner Schwäche, in seiner Abhängigkeit von störenden Einflüssen, wie wenn die Gefährlichkeit des Untergebenen den Fürsten bestimmt, ihn über Gebühr zu bestrafen, oder Furcht vor demselben ihn veranlaßt, ihn nicht gebührend zu bestrafen, oder Dürftigkeit den Richter bestimmt, Geschenke u. dergl. zu berücksichtigen. Bei Gott aber wird kraft seiner Allmacht Alles das beseitigt, was ihn zu einem unbilligen Urtheile bestimmen könnte. Und so ist ihm die Gerechtigkeit nicht zwar causa formalis, wohl aber efficiens beziehungsweise removens seiner gerechten Verwaltung.

Gibt das erste Hemistichion den Grund dafür, daß Gott überhaupt gerecht ist, d. h. weder per excessum, noch per defectum gegen die Gerechtigkeit fehlt, so enthält das zweite die besondere Ursache, welche den erstern Fehler ausschließt und sogar Gott mehr zum Schonen als zum strengen Strafen geneigt macht. Dieser ist nämlich τὸ πάντων δεσπόζειν, weil er Beherrscher von Allem ist. In K. 11, 24 ff. wurden als Gründe der Allbarmherzigkeit Gottes seine physische Kraft (V. 24), die Schöpfung (V. 25), die Erhaltung (V. 26), das Eigenthumsrecht und die Herrschergewalt (V. 27) angeführt. δεσπόζειν bezeichnet zunächst nur das letztere, d. h. keine physische, sondern eine politische Macht, keine potestas dominii, sondern nur jurisdictionis; aber es schließt doch gleichsam alle jene Titel ein; denn deshalb ist Gott Beherrscher Aller, d. h. leitet er sie auktoritativ Alle durch gemeinsame Mittel zu dem allgemeinen Weltzwecke hin, weil seine Allmacht sie geschaffen hat und erhält, weil sie sein Eigenthum sind. Und darum liegt in seiner Allherrschaft auch der Grund, sie nicht zu verderben, nicht grausam zu bestrafen, ihrer zu schonen, wie bereits zu 11, 24 ff. ausgeführt wurde. Ist ja doch jede Auktorität in jeder Gesellschaft ihrem ganzen Wesen nach wohlthätig, auf das Wohl der Mitglieder gerichtet, wie dies Taparelli (Saggio di dritto I. diss. II. c. V. n. 437) eingehender nachweist. Und nur dadurch läßt sich ein menschlicher Regent bestimmen, den Untergebenen wehe zu thun, daß er sein Sonderinteresse dem allgemeinen Wohle vorzieht. Aber durch Gottes unendliche Güte und Weisheit ist die Regierung der Welt so eingerichtet, daß Gottes Interesse mit dem Wohle der Geschöpfe, namentlich der Menschen, nie in Collision kommen kann, sondern was Gottes Ehre am meisten fördert, das ist auch zugleich des Menschen höchstes Gut und er leitet so Alles zu seiner Ehre, daß es unfehlbar auch zur Beseligung der Menschen führt, wenn diese nicht in hartnäckiger Sünde die Plane Gottes durchkreuzen.

V. 17. Denn Macht zeigst du nur, wenn man nicht an deine vollendete Macht glaubt und an denen, die sich weise dünken, beschämst du die Verwegenheit.

V. 18. Du aber, der du über die Macht gebietest, richtest mit Nachsicht und mit viel Schonung regierst du uns; denn es steht dir zu Gebote, wenn du immer willst, das Können.

Beide Verse müssen zusammen genommen werden um als Grund (γὰρ) am Anfange des V. 17 für V. 16 zu gelten, wobei der Hauptnachdruck auf V. 18 fällt, während V. 17 blos die Lösung einer Schwierigkeit ist, die man machen könnte. Wenn du auch manchmal schonungslos deine Allmacht zeigst, so geschieht dies nur, weil du herausgefordert wirst, genöthigt wirst durch den vermessenen Unglauben der Menschen, die deiner Macht spotten, dich herausfordern. Weil nun darin der Gedanke enthalten ist, daß nicht Gott, dessen Wesen Güte ist, Schuld daran ist, sondern nur die Bosheit der Menschen, deshalb fängt der folgende Satz mit σὺ δέ an, was Manchen unnöthigerweise Schwierigkeiten bereitet. Es heißt nämlich: Von deiner Seite aber, wenn du aber deiner eigenen Neigung folgen kannst, dann ist deine Regierung schonend. Es wurde nicht, was das σὺ δέ in V. 18 erwarten ließe, εἰδόσι oder θράσος in V. 17 vorausgestellt, sondern ἰσχυι, um diesem den größtmöglichen Nachdruck zu verschaffen: Gewalt übst du aus, gezwungen von den Menschen; d. h. Macht übst du nur dann, wenn die Zweifler dich nöthigen; du aber, du bist kraft deines eignen Wesens und eignen Willens nur zum Schonen geneigt.

Statt ἐν τοῖς οὐκ εἰδόσι des cod. Alex., Vulg., ed. Clem., Arm. (August. und viele Handschriften lesen: qui sciunt.) lesen Sinait., Vatic., Venet. al., Pesch., Arab. ἐν τοῖς εἰδόσι. Letzteres ist vorzuziehen und heißt: An eingebildeten Weisen oder: An denen, die deine Macht kennen und doch nicht an ihre Bethätigung glauben wollen. Ersteres hat den Sinn: Die deine Macht nicht kennen, wenigstens noch nicht erfahren haben; die so frech sind, sie herauszufordern, weil sie deren ungeheure Größe (τελείοτητι) nicht kennen. Zu dem Gedanken vgl. 1, 3: „Die Macht, wenn sie versucht wird, beschämt die Thoren."

δεσπόζων ἰσχύος, deiner Macht gebietend. Nicht die Macht, welche Alles vermag, ist ihm Norm beim Urtheilen, sondern die Macht, welche von der Weisheit und Liebe beschränkt ist. Menschliche Richter lassen sich hinreißen, in ihren Urtheilen so viel Macht anzuwenden, als ihnen zu Gebote steht; aber Gott gebietet seiner Macht, weil gerade seine Allmacht jene menschlichen Schwächen ausschließt. Namentlich aber braucht er mit

der Vollstreckung seiner Gerichte nicht zu eilen, kann er schonend und langmüthig sein, weil ihm Niemand entrinnen kann, weil er immer, wenn er nur will, die Menschen, die er in seiner Gewalt hat, züchtigen kann. *πάρεστι γὰ σου ὅταν θέλῃς το δύνασθαι.*

μετὰ πολ. φειδοῦς, Vulg. cum magna reverentia. Daß hier reverentia nicht von der göttlichen zu verehrenden Majestät, auch nicht von der Achtung Gottes gegen die Menschenwürde, wie es manchmal gefaßt wird, zu verstehen ist, zeigt der Urtext *φειδοῦς*, Schonung und der Zusammenhang, der schonende Langmuth verlangt.

V. 19. Du belehrtest aber dein Volk durch solche Werke, daß der Gerechte menschenfreundlich sein muß; und erweckest in deinen Kindern die gute Hoffnung, daß du bei den Sünden Buße gestattest.

V. 20. Denn wenn du Feinde deiner Kinder und dem Tod Verfallene mit solcher Aufmerksamkeit (und solchem Bitten) strafest, Zeit und Gelegenheit verstattend, wodurch sie von ihrer Schlechtigkeit befreit werden könnten:

V. 21. Mit wie großer Sorgfalt richtetest du da deine Söhne, deren Väter du Eide und Bündnisse guter Verheißungen gabst.

Die Mehrheit der göttlichen Zwecke bei einer und derselben Handlung, die wir schon häufig in unserem Buche hervorgehoben fanden, wird auch wieder an dem Strafverfahren Gottes an den Kananäern nachgewiesen. Die thatsächliche Langmuth gegen dieselben sollte zugleich ein Antrieb sein für die Israeliten 1) auch barmherzig und menschenfreundlich zu sein. Da diese Lehre sich aus dem Verfahren Gottes ungesucht ergibt, so ist es rein willkürlich, in den Worten eine Apologie der Juden gegen den allgemeinen Vorwurf, daß sie Menschenhasser seien, zu suchen. Es ist derselbe herrliche Gedanke, den Christus Matth. 6, 44 ff. ausspricht. 2) Für sich selbst Hoffnung zu fassen, wenn sie gesündigt hätten. Letzteres wird durch ein argumentum a minori ad majus erklärt und begründet. V. 20, 21. Die Kraft des argumentum a fortiori liegt darin, daß 1) die Israeliten Kinder Gottes, die Kananäer Feinde seiner Kinder waren, 2) daß diese von Gott dem Untergange gewidmet waren, jene aber die selbst durch Eidschwüre bekräftigte Verheißung hatten, daß sie leben, gesegnet und das Stammvolk des Messias sein würden.

καὶ δεήσεως nach *προσοχῆς* (V. 20) ist bei Alex. al., Arm., Vulg., edit. Clem. ausgelassen; wenige Codd. und Arm. und einige Vulgatahandschriften (ut liberasti) lesen *καὶ διέσωσας*. Letzteres bedarf wegen der geringen Bezeugung keiner besondern Berücksichtigung; könnte aber insofern

von Bedeutung sein, als sich darin das Bestreben kund gibt, das schwierige δεήσεως zu beseitigen und somit nicht nur die Existenz dieser Lesart voraussetzt, sondern auch auf die Auslassung erklärendes Licht wirft. (Doch s. unten.) Es gibt aber einen guten Sinn, mag man nun δέησις in der Bedeutung von Bedürfniß oder von Bitte nehmen. Gott straft mit großem Bedürfniß, als hätte er den Sünder nöthig; so sehr bestrebt er sich, ihn durch Langmuth zu gewinnen, als fehlte es ihm an Zuchtmitteln, so geringe wendet er an, so lange wartet er. Oder er straft mit Bitten, d. h. seine fortgesetzten Liebeserweise vor der Züchtigung sind eben so viele Bitten Gottes an den Sünder, doch in sich zu gehen. Diese kühne Vorstellung der höchsten Barmherzigkeit Gottes findet sich auch sonst in der hl. Schrift. Is. 65, 2: Expandi manus meas tota die ad populum incredulum. cf. Röm. 10, 20; Sprüchw. 1, 24 u. Jerem. 7 13. Cf. 2. Korinth. 5, 20: Pro Christo ergo legatione fungimur tamquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo: reconciliamini Deo.

Aber alle Schwierigkeit löst cod. Sinait., der προσοχ. καὶ διέσεως liest, das am Einfachsten sich dem Zusammenhang fügt: mit Aufmerksamkeit und Nachsicht; von dieser Lesart aus läßt sich auch am Besten die Entstehung von διέσωσας und δεήσεως erklären. διέσεως scheint durch Itazismus und wegen der Seltenheit von δίεσις in den einen Handschriften in δεήσεως, in anderen in διέσωσας verändert worden zu sein, wenn nicht vielleicht Letzteres nachträglich das schwierige δεήσεως erklären sollte; jedenfalls war diese Schwierigkeit Grund der Weglassung, die demnach kritisch unhaltbar ist.

μετὰ προσοχῆς, mit Aufmerksamkeit, gleichwie das folgende μετὰ ἀκριβείας (V. 21) mit Sorgfalt, bezeichnet, nicht wie gewöhnlich auf Richter angewandt, die Genauigkeit der Untersuchung, um keinen aggravirenden Umstand zu übersehen, sondern die Sorgfalt, mit der Gott die mildernden Umstände aufsucht, sein Bestreben, ja den Menschen kein Leid über Gebühr zu thun. — ἔκρινας. Wenn die Motive zur Hoffnung, wie man erwartet, der Ueberlegung der Juden in den Mund gelegt werden sollten, mußte es ungefähr heißen: Mit welcher Sorgfalt mußten sie annehmen, daß du deine Kinder richten würdest u. s. w. Statt dessen stellt der Verfasser die Reflexion selbst an und zwar in Bezug auf die früheren Strafen der Juden, wobei er vielleicht wieder zunächst an die Wassernoth dachte. S. 11, 6 ff. Er muß also wohl unter den υἱούς σου alle Kinder Gottes, sich selbst eingerechnet, verstehen, was auch schon durch das präsentisch δίδως (V. 19) gefordert zu werden scheint.

V. 22. Während du uns also erzieheſt, peitſcheſt du unſere Feinde tauſendfach, damit wir deine Güte im Auge haben, wenn wir richten, wenn wir aber gerichtet werden, Barmherzigkeit erwarten.

οὖν läßt dieſen Vers als Folgerung aus dem Vorhergehenden erſcheinen. Es ergibt ſich aber nicht nur ein Unterſchied in der Züchtigung der Israeliten und ihrer Feinde aus dem Vorhergehenden, indem die Strafe für die einen erziehend, für die andern peinigend iſt, ſondern vor Allem die doppelte Abſicht Gottes dabei, nämlich den Seinen ein Beiſpiel zur Nachahmung zu geben, und ihnen auf ſeine Güte Vertrauen einzuflößen; denn dieſes war es ja, was als Zweck ſeiner Langmuth in V. 19 angegeben und in V. 20 u. 21 bewieſen wurde. So ergaben ſich zwar die vier Glieder der Folgerung aus dem Vorhergehenden, aber in verſchiedener Weiſe: Als eigentliche Folgerung des Analogiebeweiſes ergibt ſich nur das Letzte: In unſerm Gerichte guter Hoffnung zu ſein. Das vorletzte Glied war ſchon in V. 19 bewieſen (ἐδίδαξας — ὅτι δεῖ τ. δικ. φιλ. εἶναι) und wird eigentlich nur im Zuſammenhang mit den übrigen Schlüſſen rekapitulirt. Bei der Rekapitulation bedient man ſich ja gewöhnlich der Folgerungspartikel. Die beiden erſten Glieder werden nebenbei aus den Sätzen, die im Beweiſe ſelbſt vorkommen, gefolgert: Die erziehende Abſicht Gottes aus dem Kindheitsverhältniſſe, in dem ſie zu Gott ſtehen (παίδων σοῦ υἱοὺς σου — ἡμᾶς οὐν παιδεύων.), die ſtrenge Beſtrafung ihrer Feinde aus ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ und aus ἐτιμώρησας ſelbſt, da ja die Strafe nicht in Abrede geſtellt, ſondern behauptet wird, obgleich erſt nach langer Zeit vollzogen. Statt aber nun in proſaiſcher Weiſe jene Folgerungen nach ihrem logiſchen Verhältniſſe zu dem Vorhergehenden zu verbinden, faßt der Verfaſſer ihre Beziehung zu einander mehr ins Auge, um ſo eine rhetoriſche Periode aus denſelben herzuſtellen. Damit erklärt ſich auch der ſcheinbare Widerſpruch, daß der Verf. zuerſt Gottes Schonung bei der Beſtrafung dieſer gottloſen Völker preiſt, und nun unmittelbar darauf, und zwar als Folgerung aus dem Vorhergehenden ihre intenſiv (μαστιγοῖς) und extenſiv (ἐν μετριότητι) größtmöglichen Züchtigungen hervorhebt. Die Schonung zeigt ſich aber in der Langmuth, die Strenge, nachdem die Zeit der Langmuth verſtrichen war. Im Uebrigen iſt die Strenge auch relativ zu nehmen, nämlich im Vergleich zu ihren Sünden und zu der zärtlichen Behandlung ſeiner Kinder.

Der Gegenſatz zwiſchen παιδ. und μαστιγοῖς wird noch ſtärker, wenn man letzteres wörtlich nimmt, nämlich an die den Sklaven eigene Strafe der

Geißelung denkt. Die Israeliten wurden wie Kinder gezüchtigt, die Feinde Gottes wie böswillige gegen ihren Herrn feindselige Sklaven gepeitscht.

V. 23. Weßhalb du auch die in Thorheit des Lebens verharrenden Ungerechten durch ihre eigene Gräuel quältest.

V. 24. Denn weiter als die Wege des Irrthums gehen wurden sie verschlagen, indem sie für Götter hielten, was selbst unter den Thieren der Feinde am Verächtlichsten ist, nach thörichter Kinder Art betrogen.

V. 25. Deßhalb sandtest du über sie, wie über unvernünftige Kinder das Gericht zur Verhöhnung.

V. 26. Sie aber durch die Verhöhnungen der Strafe nicht gebessert, werden ein Gottes würdiges Gericht erfahren.

V. 27. Denn an denselben, worüber sie sich betrübten als sie dadurch litten, nämlich an denselben, die sie für Götter hielten, sahen sie, als sie durch sie gestraft wurden, den, welchen sie vorher nicht zu kennen behauptet hatten, und erkannten ihn als wahren Gott. Deßhalb kam auch die Vollendung der Verurtheilung über sie.

ὅθεν (23), weil du so vielfach deine und unsere Feinde züchtigst, deßhalb hatten die Strafen derselben noch besondere verschärfende Umstände, nämlich, daß sie durch ihre Kultusgegenstände gezüchtigt wurden (V. 23), daß sie, weil sie wie unvernünftige Kinder gefehlt hatten, auch noch verhöhnt wurden durch ihre Strafen. (V. 25.) Weil du in der Strafe zugleich weise Unterscheidung, Weisheit zeigst, deßhalb hast du sie auch gerade durch das gestraft, wodurch sie gesündigt hatten. Es kann aber zweifelhaft erscheinen, wer die Ungerechten sind, welche in Thorheit ihr Leben verbrachten, ob die Kananäer oder die Aegypter. Für erstere spricht sehr stark, daß von ihnen allein unmittelbar vorher die Rede war; über die Bestrafung der Aegypter aber durch ihre heiligen Thiere schon früher eine Reflexion angestellt wurde. Und doch können wir nicht umhin, uns für die Aegypter zu entscheiden. Denn 1) sind nur sie durch ihre eigenen Götzen gestraft worden, nicht aber die Kananäer. Auf Beelzebub, den Fliegengott von Akkaron, beruft man sich ebenso mit Unrecht als auf den Dagon der Philister, der nach hinten in Fischgestalt dargestellt war. Denn was den Fliegengott anlangt, so rief man ihn ja als ἀπομύιος, Fliegenabwehrer, an, und die Insekten erscheinen also hier nicht wie bei den Aegyptern als heilige Symbole der Gottheit oder auch nur als Wohnungen des Ahriman und seiner Dewa's, in denen sie das Universum durchfliegen, wie bei den Persern, sondern als verabscheute lästige Landplage. Was aber die Fischgestalt des Dagon zu Gaza anlangt, so be-

zeichnet dieselbe ihn allerdings als Meergott, ebenso wie die Fischfigur der Derketo zu Askalon als die entsprechende weibliche Gottheit, wodurch dem Fisch selbst eine religiöse Weihe ertheilt wird, aber Fische können doch nicht ἐν ζώοις ἄτιμα verächtliche unter den Thieren genannt werden (V. 24), wohl aber das von den Aegyptern verehrte Geschmeiß. Durch Fische sind auch die Kananäer nicht gestraft worden. Es ist aber auch noch zu beachten, daß die Philister nicht zu den hier erwähnten, durch Wespen gestraften und auszurottenden (V. 6) und ausgerotteten (V. 27) kananäischen Völkern gehörten.

2) Ist dadurch, daß der Verfasser ἐχθρούς ἡμῶν nennt, die Rede von den Kananäern abgelenkt; denn unter ἐχθρούς sind entweder allgemein alle Feinde der Israeliten zu verstehen, oder diejenigen, die sie gerade bedrängten zur Zeit als der Verfasser schrieb; das sind aber nach Einleitung (§. 4) die Aegypter. Die Kananäer konnten die alexandrinischen Juden ebenso wenig ihre Feinde nennen, als etwa von uns die Römer, gegen die Arminius kämpfte, unsere Feinde genannt werden könnten.

3) Wenn dennoch der Uebergang zu den Aegyptern noch etwas zu abrupt erscheint, so erklärt sich dies eben aus der eigentlichen Veranlassung und der daraus sich ergebenden Anlage des Buches, dessen letzter Theil fast ausschließlich der Reflexion über das entgegengesetzte Loos des Volkes Gottes und der Aegypter gewidmet ist, so daß der Vf. zu diesem Hauptgedanken immer wieder wie von selbst zurückkehren kann. Der Thierkult ist aber auch etwas für die Aegypter so Charakteristisches, daß man blos daran zu erinnern braucht (V. 23, 24), um den Leser an sie denken zu lassen.

4) Ganz entscheidend ist endlich V. 27, quem olim negabant se nosse, was offenbar auf Exod. 5, 2 hinweist: At ille (Pharao) respondit: Quis est Dominus, ut audiam vocem ejus et dimittam Israel? Nescio Dominum et Israel non dimittam. Auch ist der Parallelismus des V. 27 mit 11, 14 f. nicht ohne Bedeutung, wo Aehnliches von den Aegyptern gesagt wird, während wir für die bessere Einsicht des Kananäers ebenso wenig wie für ein früheres Leugnen der Gotteskenntniß den mindesten Anhalt haben.

Ohne alle Bedeutung ist die Variante ἀδίκως, Alex. al., Vulg., Pesch., Arm. und ἀδίκους, Vatic., Sinait. al., Arab.

βδέλυγμα (23), eigentlich Abscheu, dann synekdochisch das Verabscheute, κατ' ἐξοχήν: Götze entspricht in allen diesen Bedeutungen dem hebr. schiqqûz, dessen Uebersetzung es bei LXX ist.

τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον ἐπλ. übersetzt Vulg. in erroris via diutius err. und nimmt also ὁδῶν auf die Frage wo? oder als Genit. partitivus, μακρότερον von der Zeit und den Komparativ im Sinne von zu lange. Aber es liegt wohl näher, den Komparativ in seiner eigentlichen Bedeutung zu fassen und wir bekommen dann den dem Zusammenhange sehr angemessenen emphatischen Gedanken: Sie irrten weiter, als man eigentlich irren kann, ihr Irrthum war größer, als Menschen überhaupt irren können; ihr Irrthum ging über den größten Irrthum noch hinaus. Es liegt aber auch ein so unbegreiflicher Wahnsinn in der ägyptischen Thier-Gottverehrung, wovon wir oben einige Züge mittheilten, daß die Entrüstung unseres Verfassers wohl gerechtfertigt ist. — τὰ καὶ ἐν ζώοις τῶν ἐχθρῶν ἄτιμα: Nicht nach ihrer Anschauung, wohl aber nach der von Fremden waren sie verächtlich. Durch καὶ sogar unter den Thieren wird angedeutet, daß Thiere schon an und für sich verächtliche Kultusgegenstände sind; aber selbst unter diesen verehrten sie die verächtlichsten. Gemeint sind die κνώδαλα εὐτελῆ (11, 15). τὰ ἐν ζώοις ἄτιμα Umschreibung des Superlativs = τὰ ἀτιμότατα τῶν ζώων.

νηπίων δίκην ἀφρόνων. Ihr Irrthum ging weiter als es der gewöhnliche Gang des menschlichen Irrens mit sich bringt; sie wurden kindisch, ließen sich wie Kinder, die man über Zweck, Bedeutung und Werth der Dinge das Lächerlichste weiß machen kann, betrügen (ψευσθέντες); nicht durch sich, sondern nur durch den Einfluß eines Betrügers konnten sie dazu kommen. Um nun das Angemessene der Strafe, ihre innige Beziehung zu der Besonderheit der Schuld recht hervorzuheben, bedient sich der Verfasser, der überhaupt nur rethorische Kunstmittel anwendet, wenn der Gedanke dieselben verlangt oder sie doch zweckdienlich erscheinen läßt, eines schönen Wortspiels: παισὶν — ἐμπαιγμὸν — παιγνίοις. V. 25. 26 — πειράσουσιν. Dadurch, daß der Verfasser die Bestrafung in die Zukunft verlegt, stellt er sich selbst auf den Standpunkt der früheren Zeit; es ist dies dieselbe Art zu denken, die dem Präsens historikum zu Grunde liegt.

ἰδόντες bildet zu εἰδέναι durch den Gleichlaut der Worte einen scharfen Gegensatz, der dadurch, daß die Bedeutung derselben verschieden ist, nicht abgeschwächt, sondern verstärkt wird: Den sie vorher nicht kennen wollten, den mußten sie nun mit Augen sehen. θεὸν ἐπεγν. ἀληθῆ. Die Anerkennung des wahren Gottes durch die Aegypter ist ganz analog dem ἤσθοντο τοῦ κυρίου (11, 14; s. zu d. St.) zu verstehen und zu modifiziren nach dem, was von dem endlichen Geschicke der Aegypter aus dem Exodus als allbekannt vorausgesetzt werden kann und von dem Verfasser zu

allem Ueberfluß noch ausdrücklich gesagt wurde 10, 19; und selbst hier: *μὴ νουθετήθεντες ἀξίαν θ. κ. ρ. πειρ.* nämlich daß ihre Erkenntniß keine aufrichtige Willensänderung in ihnen hervorbrachte. Dann schließt sich *διὸ καὶ τὸ τ.* ganz logisch an das Vorhergehende an. Sie schauten ihn und mußten ihn als wahren Gott erkennen, weil sie aber (wie gesagt und bekannt ist) nicht darnach handelten, deßhalb kam die Vollendung des Gerichts über sie.

Dreizehntes Kapitel.

Episode über den Götzendienst überhaupt. Naturvergötterung; Götzenbilder.

V. 1. Denn nichtig von Natur waren alle Menschen, bei denen Unkenntniß Gottes sich fand und die aus den sichtbaren Gütern nicht zu erkennen vermochten den, der da ist, und nicht auf die Werke Acht habend den Künstler erkannten.

Die am Ende des vorigen Kapitels gemachten Bemerkungen über die entsetzliche Thorheit des Götzendienstes der Aegypter V. 24—26 und über die harte Züchtigung desselben V. 27 legen es dem Verfasser nahe, zu der unentschuldbaren Thorheit der Abgötterei im Allgemeinen und den besonderen Arten derselben und deren Strafwürdigkeit eine Digression zu machen (Kap. 14—16), die eben deßhalb allgemeine Begründung des speziellen Falles ist; daher *γὰρ* am Anfange des 1. V.

Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει. Durch *μέν* wird ein Gegensatz nicht zwar des *μάταιοι* sondern des *πάντες* eingeleitet. Derselbe kommt aber erst V. 10 *ταλαίπωροι δέ*, wo freilich Niemand mehr an das *μέν*, neun Verse vorher denkt, und dies der Grund, warum es im cod. Sinait. ausgelassen ist, aber der Gedanke, welcher in V. 1 als Thema aufgestellt wird, kommt in V. 8 wieder als Konklusion der vorhergehenden Beweisführung vor: *οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί*, woran sich dann sehr ungezwungen der Gegensatz des V. 10 mit *δέ* anschließt.

Ihrer Natur nach nichtig werden die Götzendiener genannt, weil sie ihre Natur ganz verkehren und zu Grunde richten, um in der Unkenntniß Gottes verbleiben (*παρῆν* stand zu Gebote) zu können; natürlich ist hauptsächlich die vernünftige Natur zu verstehen, weil diese bei der Erkenntniß und Unkenntniß Gottes zunächst in Betracht komme; und soweit haben die Recht, welche *μάταιοι = ματαιόφρονες* nehmen. Clem. Al. nennt die Heiden wegen ihrer Naturvergötterung (Protr. p. 37): *μάταιοι καὶ κενόφρονες*. Insofern aber auf den richtigen Gebrauch der Vernunft auch die niederen Kräfte, Phantasie, Sinnlichkeit, Leidenschaften

Einfluß haben, ja nur durch diese die Vernunft in ihrer naturgemäßen Thätigkeit gehemmt und beirrt werden kann (vgl. S. Th. p. q. 94 a. 4 oben zu 10, 1 angeführt), so kann, und weil dadurch der Gedanke mehr Nachdruck bekommt, so muß die ganze menschliche Natur unter φύσει verstanden werden. Diese Unwissenheit und dieser Irrthum wird aber offenbar in ähnlichem Sinne eine Vereitlung der menschlichen Natur genannt, wie oben die Bosheit der Kananäer (12, 10) ἔμφυτος genannt wurde. Denn ebenso wenig als Jemand von Natur aus schlecht sein kann, kann er auch seine Natur ablegen; es soll eben nur eine in das innerste Wesen des Menschen eindringende, nicht durch äußere, zufällige Umstände herbeigeführte Bosheit und Unwissenheit (oder Irrthum) bezeichnet werden.

καί vor ἐκ τῶν ὁρωμένων verbindet den folgenden Satz mit dem vorhergehenden als Erklärung und Begründung. Damit ein vernünftiges Wesen Gottes Dasein erkenne, braucht es nur folgenden leichten Syllogismus anzustellen: Ein geordnetes, schönes, gutes = zweckmäßiges Werk setzt einen Künstler voraus. In dieser Welt, zumal in den Werken der Natur, findet sich aber Ordnung, Schönheit, Güte = Zweckmäßigkeit. Also gibt es einen vernünftigen höheren Urheber dieser Welt. Für einen vernünftigen Menschen ist es aber natürlich, ja nothwendig, diesen Syllogismus anzustellen. Denn den Obersatz bildet das Kausalitätsprinzip, das mit dem Erwachen der Vernunft einem jeden Menschen sich als durch sich evident aufdrängt und durch die Erfahrung eines jeden Augenblicks im menschlichen Leben angewandt und bestätigt gefunden wird. Ebenso drängt sich dem Menschen die Gesetzmäßigkeit, Schönheit, Zweckmäßigkeit, Ordnung der Natur und des Geistes mit unwiderstehlicher Gewalt auf, wenn er nicht gerade bis zum unvernünftigen Thiere herabgesunken ist. Aber auch die Verbindung des Obersatzes mit dem Untersatze zu formalen Prämissen eines Syllogismus, d. h. die Anwendung jenes Prinzips auf die beobachtete Thatsache, womit der Syllogismus und dessen Konklusion schon gegeben ist, ist dem Menschen nicht nur leicht, sondern natürlich und nothwendig. Denn dadurch unterscheidet sich ja das vernünftige Wesen selbst auf seiner niedrigsten Stufe der Ausbildung von dem rein sinnlichen, dem Thiere, daß es nicht die Thatsachen und Erscheinungen hinnimmt, wie sie sich ihm eben darbieten, das Angenehme, die wahrgenommenen Güter eben nur genießt, sondern nach einem immanenten Triebe der begründenden Vernunft nach dem Grunde der Erscheinungen fragen und suchen muß, wie sich dies unter anderm auf's Klarste in den Tausenden von Fragen der Kinder zeigt. Wenn also der Mensch nothwendig und spontan die Schönheit, Ordnung ꝛc. ꝛc. dieser Welt wahrnimmt, so wird er gedrungen,

nach der Ursache zu fragen, d. h. das Kausalitätsprinzip auf die beobachteten Erscheinungen anzuwenden, die Existenz Gottes zu erschließen.

Also eine Vereitlung der vernünftigen Natur liegt in der Unkenntniß Gottes. Unser Verfasser hat freilich die einzelnen Momente dieses Gottesbeweises nicht alle auseinander gelegt, aber angedeutet dadurch, daß er den medius terminus, mit dessen Auffindung der Syllogismus gefunden ist, sehr klar und unter den verschiedenartigsten Formen angibt (wenigstens in einer oder der andern Form muß er jedem Menschen sich aufdrängen): ὁρώμενα ἀγαθά, ἔργοις scl. τέχνης, καλλονῇ (V. 3) δύναμις, ἐνέργεια (V. 4), ἐκ μεγέθους καλλονῆς (V. 5).

Dieselbe natürliche Nothwendigkeit aus den Geschöpfen den Schöpfer zu erkennen, lehren und begründen diejenigen hl. Väter, welche die Gotteserkenntniß eine angeborene, eine eingepflanzte, natürliche nennen. So mag z. B. der hl. Gregor v. Nazianz uns den Kommentar zu unserer Stelle liefern: Ἡμᾶς δὲ ὁ λόγος δεξάμενος ἀφιεμένους θεοῦ καὶ μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμονευτόν τε καὶ ἀκυβερνητόν . . . διὰ τοῦτο ἄγει πρὸς τὰ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστιν . . . οὗτος ὁ ἐκ θεοῦ λόγος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν, νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος ἐπὶ θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. (Vgl. Franzelin, de deo uno thes. VII.)

ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν. Vergleicht man Apostelgeschichte 14, 15 f., wo der hl. Paulus aus den natürlichen Wohlthaten, die alle Menschen genießen, ein Zeugniß für das Dasein Gottes hernimmt, so könnte man auch hier unter ἀγαθὰ die Wohlthaten, die uns durch die Geschöpfe zu Theil werden, verstehen. Auch könnte man geneigt sein, zur Stütze dieser Fassung eine Stelle des Clem. Al. (Paedag. l. III. c. 12 p. 259) anzuführen, wo er die unsere vor Augen gehabt zu haben scheint: Γῆς ἀγαθὰ τὰ ἀνθρώπεια ὀνομάζων καλὰ τὸ κάλλος, τὸν πλοῦτον, τὴν ὑγίειαν καὶ τὴν ἰσχύν, τὴν τροφήν· ἀγαθὰ μὲν γὰρ ὄντως, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη ποτὲ περὶ τὸν ὄντως ὄντα βασιλέα τὰ ὄντως ὄντα ἀγαθὰ ὄντα καὶ ἀναμένοντα ἡμᾶς· ἀγαθῶν γάρ ἐστι καὶ δοτὴρ καὶ φύλαξ· κατὰ μετουσίαν δὲ ἐκείνων τὰ τῇδε συνωνυμεῖ, παιδαγοῦντος ἐν θεῷ τοῦ λόγου τὴν ἀνθρώπων ἀσθένειαν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὴν νόησιν. Aber dem Zusammenhange unserer Stelle selbst ist es entsprechender ἀγαθὰ im transscendentalen Sinne von inneren Vorzügen, Vollkommenheiten aller geschaffenen Dinge zu verstehen. Denn offenbar wird ἀγαθὰ ὁρώμενα im Folgenden auseinander gelegt in gewaltige, schöne, künstlerisch geordnete Naturkräfte und Naturkörper. Bei dieser Fassung ist es dann auch ziem-

lich gleichgültig, ob man zu τὸν ὄντα aus ἀγαθῶν ergänzt ἀγαθόν, oder τὸν ὄντα absolut faßt. Denn ἀγαθόν heißt dann nicht wohlthätig, gütig, sondern vollkommen, gut im transscendentalen Sinne, in welchem das Gutsein mit dem Sein zusammenfällt, und es einerlei ist zu sagen: der Seiende, oder der absolut Gute, Vollkommene. Uebrigens ist ὁ ὤν ein so stehender, bekannter terminus technicus als Uebersetzung des nomen incommunicabile (Exod. 6, 3; 3, 14 f.), daß man auch keinen Augenblick Bedenken tragen wird, jenen pedantischen Nothbehelf einer Ergänzung von ἀγαθόν abzuweisen. Gott wird damit als der Seiende schlechthin bezeichnet. Schlechthin sein kann aber allerdings eine doppelte Bedeutung haben. Schlechthin ist einmal das allerunbestimmteste Sein, das Nichts in seiner Komprehension enthält als die höchste Abstraktion: eben nur zu sein. Dieses kann natürlich nicht verstanden werden unter einem Namen, der Gott allein als nomen incommunicabile zukommt, der ihn charakterisiren und von allen anderen Geschöpfen und Göttern unterscheiden soll, wie dies aus den betreffenden Stellen des Pentateuchs ersichtlich ist; es muß vielmehr das Sein als Fülle des Seins verstanden werden, das nichts enthält als nur Vollkommenheiten, mit Ausschluß von allem Nichtsein; denn auch dies wird unter schlechthinnigem Sein verstanden. Vgl. Gregor. Naz. orat. 38, n. 3: *Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔσται, μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεί. τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως, ὁ δὲ ὢν ἀεὶ καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει τῷ Μωύσει χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει το εἶναι.*

Und S. Thom. contr. gent. I. 28: Secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate; nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur, si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam aliquo albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum

quod aliqualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum, per quem habet aliquid esse deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est ergo universaliter perfectus. Ista vero, quae tantum sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum [i. e. ejus] posse), sed [quia] participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum. Damit soll nun nicht gesagt sein, daß an unserer Stelle auf diese Fülle des göttlichen Seins, die Unendlichkeit Gottes durch τὸν ὄντα direkt hingewiesen sei; denn da der Verf. die Leichtigkeit der Gotteserkenntniß darthun will, so würde er seiner Sache nicht besonders genützt haben, als Terminus jener Erkenntniß Gott unter der unbegreiflichsten und am schwersten durch die Vernunft zu erweisenden Rücksicht hinzustellen. Es ist eben ὁ ὤν nur nomen proprium für Gott mit der Nebenandeutung, daß die ὁρώμενα ἀγαθά doch eigentlich nur μὴ ὄντα sind. Dieses negative Moment ist aber neben dem positiven auch nöthig, um aus den Werken den Werkmeister zu erkennen; 1) müssen sie nämlich als eine Realität erkannt sein, denn das Nichts bedarf keiner Ursache, 2) müssen sie als mangelhaftes Sein gefaßt sein, die Kunstwerke und Geschöpfe formell als solche, um durch sie veranlaßt zu werden, nach einer außer ihnen liegenden Ursache zu fragen.

οὔτε . . . προσχόντες ἐπέγνωσαν. Grammatisch kann das Partizipium προσχ. konzessiv genommen werden oder kausal. Im ersteren Falle ergibt sich der Sinn: Obgleich sie auf die Kunstwerke achteten, in denselben forschten (V. 7), erkannten sie doch den Künstler nicht; im zweiten Falle: Da sie zu sehr ihre Aufmerksamkeit auf die Werke nicht als auf Werke, sondern als schöne und gewaltige Kräfte richteten, und bei der Bewunderung derselben stehen blieben, ja diese Vorzüge ihnen eigenthümlich glaubten, hielten sie dieselben für Götter und erkannten den Künstler, Gott, nicht. Letztere Fassung verdient wegen des unmittelbar Folgenden unbedingt den Vorzug; denn da wird ja gesagt, daß sie den Naturerscheinungen zu viel Aufmerksamkeit schenkten (θεοὺς ἐνόμισαν), durch ihre Schönheit ergötzt wurden u. s. w.

V. 2. Sondern entweder Feuer, oder Wind, oder schnelle Luft, oder Sternenkreis, oder gewaltiges Wasser, oder Himmelsleuchter für Herren der Welt, Götter, hielten.

Wenn es sich darum handelt, die speziellen, den hier erwähnten Elementen entsprechenden Gottheiten bei den verschiedenen Götzendiensten

näher zu bestimmen, so dürfen wir vor Allem, wie gewöhnlich geschieht, bei dem griechischen Götterwesen nicht stehen bleiben; denn da der Verfasser durch den ägyptischen und kananäischen Götzendienst veranlaßt wurde, von dem Polytheismus überhaupt zu sprechen, so dürfen die Mythologien dieser Völker vor Allem nicht ausgeschlossen werden. Aber weil der Verfasser von allen Götzendienern (V. 1) sprechen will, zunächst zwar von denen, deren Göttersystem auf Naturvergötterung beruht, so müssen wir alle Naturreligionen, die dem Verfasser etwa bekannt sein konnten, in Betracht ziehen, ja auch diejenigen, die vielleicht ihm unbekannt waren, aber unter seiner allgemeinen Darstellung doch subsummirt und jedenfalls vom auctor primarius der hl. Schrift auch ausdrücklich mitgedacht sind. Außer Griechen und Aegypter sind also auch Perser, Inder, Chaldäer, Assyrer u. s. w. zu berücksichtigen, um so mehr, als einige der hier berührten Kultusgegenstände, so namentlich κύκλους ἄστρων, jedenfalls besser auf den orientalischen Sternendienst, als auf die Verehrung der Sonne und des Mondes bei den Griechen passen und diese letzteren auch ganz gewiß nicht darunter gemeint sind, da sie im Folgenden durch φωστῆρας οὐρανοῦ besonders bezeichnet sind. Außerdem waren die orientalischen Religionen viel mehr Naturvergötterungen als die griechische, die so sehr das mythologische Element hervorkehrte (vgl. Werner, Relig. u. Kult. S. 281 ff.), daß spätere Philosophen, Neuplatoniker und Neupythagoräer Mühe hatten, die natürlichen Grundlagen dieser Mythen herauszudifteln. Von der mythologischen Seite des Polytheismus handelt unser Buch aber erst später.

Wenn demnach hier von der göttlichen Verehrung des Feuers die Rede ist, so muß doch jeder zunächst an die persische Religion denken, welche ganz und gar eine Feuerverehrung war. Es war aber nicht so sehr die zerstörende Kraft dieses Elementes, das den Persern die Verehrung einflößte, sondern seine wohlthätige Seite, (δρώμενα ἀγαθά) das Leuchtende, Glänzende, Reinigende desselben, was es zum besondern Elemente des Ahura Masdao und des Sonnengottes Mithras machte. Es behaupten nun freilich die heutigen Parsi, daß sie das Feuer nur, wie jedes große Naturphänomen als Symbol der Gottheit betrachten (vgl. Max Müller, Essays I, S. 152) und nur ihr Gesicht beim Gebete einem leuchtenden Gegenstande zuwenden, aber sie müssen doch gestehen, daß sie eine unerklärliche Scheu vor Licht und Feuer empfinden, daß sie das den Orientalen so beliebte Rauchen sich versagen und es vermeiden ein Licht auszublasen; dies sind offenbar die noch nicht abgelegten Ueberreste von früheren Ueberzeugungen, die sie durch die lange Berührung mit Muhamedanern und Christen zu modifiziren und zu veredeln gesucht haben.

Von der alten Zoroasterreligion können die Parsi kein Zeugniß ablegen, da nach der Versicherung des Dadabhei Naoroji, eines neueren parsischen Schriftstellers, Alle zwar sehr viel aus dem Avesta Zend beten, aber Niemand ihn versteht. Unzweideutig sind die Zeugnisse der griechischen Schriftsteller und des Zend Avesta selbst über die Feueranbetung der Perser: „Damit dein Gebet erhört werde, mußt du zum Feuer beten, dem großen Könige." Deßhalb beteten sie nach Strabo vor jeder Opferhandlung zuerst zum Feuer und erhielten dasselbe nicht nur in ihren Häusern, sondern auch auf besonders dazu hergerichteten Herden fortwährend brennend.

Auch in der indischen Mythologie spielt das Feuer als Gott Agni eine bedeutende Rolle und wird in vedischen Liedern gefeiert (Rigveda II. 6), jedoch so, daß man in den älteren Hymnen des Rigveda noch nicht so weit in der Vergötterung dieses Elementes fortgeschritten ist; daß aber gerade der Lichtglanz es ist, der an dem Elemente am meisten verehrt wird, zeigt z. B. die 7. Strophe des citirten Hymnus aus Rigveda.

Du eiltst ja durch dies Weltenpaar,
O Weiser, wie von Dorf zu Dorf
Ein freundgesinnter Bote läuft.

Nach M. Müllers Uebersetzung.

Die Helligkeit und der Glanz, derentwegen das Feuer verehrt wurde, ist aber von allen Indogermanen so sehr berücksichtigt worden, daß sie dieselben zum charakteristischen Merkmale der Gottheit überhaupt und des höchsten Gottes machten. Von der Wurzel dî, erweitert div und diu kommt diaus, Himmel als Gott, in Bedeutung und Abstammung vollständig identisch mit Ζεύς, Diovis, Jupiter. Von derselben Wurzel kommt dêvas Gott, δῖος göttlich, deus, ahd. Zio; im Zend bedeutet daêva von der Wurzel div leuchten: Dämon, aber offenbar nicht ursprünglich, sondern durch Religionsspaltung der Iranen und Inder wurden die Götter Dieser feindselige Geister für Jene.

Die Griechen verehrten die Macht des Feuers nicht nur im Schmiede-Gott Hephästos, sondern auch in ähnlicher Weise, wie die Perser, auch als Herd- und Altar-Feuer in der Hestia, welchen in Rom Vulkan und Vesta mit dem ewig brennenden von den Vestalischen Jungfrauen unterhaltenen Feuer entsprechen. Auch Athene und Minerva ist Göttin des ätherischen Feuers in seinem Lichtglanze.

βίαιον ὕδωρ. Gewaltiges d. h. durch seine Masse (Meer) und Wirkungen (als Regen u. s. w.) hervorragendes Wasser. Auch die Heilighaltung des Wassers spielt in der persischen Religion eine bedeutende Rolle und bei den Indern wird der Gott des Himmels Varuna =

Οὐρανός (von var bedecken) zum Gott des Wassers. Bei den Griechen äußert sich der Wasserkult in der Verehrung des Okeanos, des Poseidon, des Triton, des Nereus, der Nereiden u. s. w. Aber eigentliche Wasserreligion (neben Sonnenvergötterung) ist die ägyptische wegen der hohen Bedeutung, welche dieses Element im Nil für das Wohl und Wehe des Landes hat. Von ihnen sagt der Scholiast zu Aristot. Physic. p. 50: *Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν οἷον ἰλύν τινα οὖσαν.* Daher die hohe Verehrung des Nils und des am Wasser lebenden Lotus als *ὑδρογονικὸν σημεῖον*. Vgl. Kreuzer Symbol. I. S. 282 ff.

Wassergötter waren auch die in Fischgestalt erscheinenden Dagon und Derketo der Philister und Odakon der Babylonier.

πνεῦμα ἢ ταχινόν ἔρα; man könnte versucht sein, beide Ausdrücke für identisch zu halten, da ja der Wind eben in einer schnellen Bewegung der Luft besteht; aber da alle durch *ἤ* mit einander verbundene Glieder verschiedene Gottheiten bezeichnen, so sind auch diese beiden auseinander zu halten und ist unter *πνεῦμα* der Wind und unter *ἀὴρ ταχ.* die ruhende aber leicht bewegliche Luft zu verstehen.

Die Winde wurden von den Indern unter dem Namen Maruts verehrt. Was sie bewog, diesen Elementen eine so hohe Stelle im Götterstaate einzuräumen, zeigt recht klar ein Hymnus an dieselben, Rigv. I, 39: „Wenn ihr so aus der Ferne her euer Maß dahinschleudert, wie einen Feuerbrand. . . . Zu wem geht ihr, zu wem nur, ihr Erschütterer der Erde?"

Bei den Griechen finden wir den Boreas, den Zephyros und vor Allem den Aeolus als Windgott verehrt, und die Art, wie er die Winde beherrscht, erinnert an die germanische Sage von der Frau Holle, die ebenso in einer Höhle sitzend das Wetter macht.

Götter der Luft waren bei den Griechen Zeus und Here, welcher ersterer die obere, hellere Luft, den klaren Aether, letztere den niederen Luftkreis inne hatte.

κύκλον ἄστρων bezeichnet nach Einigen die im Kreise sich drehenden Gestirne, nach Andern die aus der Konstellation von mehreren Sternen gebildeten Sternbilder, nach Andern den Thierkreis, der eben ein von der Sonne durchlaufener und durch Gestirne bezeichneter Kreis ist. *κύκλος* heißt nicht nur Kreis, Ring, sondern allgemein die Rundung (bei Plato selbst Kugel?). Es scheint also das ganze mit Sternen besäete Himmelsgewölbe verstanden zu sein, womit auch Corn. a Lapide übereinstimmt, wenn er an den achten Himmel der Alten denkt. Der Sache nach wäre

es also dasselbe, was in der hl. Schrift die universa militia coeli, deren Verehrung sehr verbreitet gewesen sein muß, da die Israeliten so nachdrücklich davor gewarnt werden. Vgl. z. B. Deut. 4, 19 ff. Am meisten charakteristisch ist die Astrolatrie als Sabäismus für die Religion der Babylonier und Chaldäer, die unter dem reinen asiatischen Himmel wohnend die ganze Schönheit des gestirnten Himmels genießen und die Naturvergötterung gerade auf die Gestirne übertragen konnten. Astronomie und Astrologie war für die Priester Ausübung ihrer Religion. Auch die Perser schrieben ihnen reinigende Kraft zu, und bei Aegyptern, Griechen und andern Völkern waren es wenigstens gewisse Sterne, namentlich Planeten, die sie mit ihren Gottheiten identifizirten. Aristoteles und Plato mit den Neuplatonikern und Neupythagoräern hielten die Sterne für beseelt von göttlichen Kräften.

Am verbreitetsten aber war im Alterthume die Verehrung der Sonne und des gewöhnlich weiblich gedachten, ihr als Gemahlin zur Seite stehenden Mondes. Der Einfluß der Sonne auf das menschliche und Naturleben der Erde, ihr Glanz, ihre Schönheit, ihre Majestät ist so erstaunlich, namentlich in den heißeren Ländern, daß, was man von den Peruanern gesagt hat: „die Religion der Sonne war unvermeidlich" (die Mißkennung des Einen Gottes vorausgesetzt) auch von fast allen Völkern gilt. In Indien zeigen schon die vielen Götternamen für die Sonne ihre hohe Bedeutung: Sûrja, Savitri, Vischnu, Mitra, Eros, Urvasî, Arvat — Aditya. Den Persern war sie als das Centralfeuer hochheilig. In Lydien waren Sandon, in Syrien Elagabalus, in Aegypten Ra und Osiris Sonnengötter: vom griechischen Apollo und römischen Sonnengöttern nicht zu sprechen.

Sonne und Mond werden φωστῆρας οὐρανοῦ genannt, wohl mit Beziehung auf Gen. 1, 16: Ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς κλ. Da nun an derselben Stelle diese zwei Gestirne Beherrscher des Tages und der Nacht genannt werden, so könnte man geneigt sein, auch πρυτάνεις κόσμου an unserer Stelle in demselben Sinne zu nehmen und auf φωστῆρας οὐρανοῦ, nicht auf θεούς zu beziehen. Jedoch ist noch ein großer Unterschied zwischen Herrscher der Welt und Beherrscher des Tages oder der Nacht. Letzterer Ausdruck kann nur als eine hyperbolische Metapher gefaßt werden; aber Beherrscher der Welt wird Jeder zunächst im eigentlichen Sinne fassen, zumal in einem Zusammenhange, wo die Naturvergötterung gerügt wird, wo es also nur von Göttern gesagt werden kann. Es ist also πρυτάνεις κόσμου als Apposition zu θεούς oder adjektivisch als Attribut dazu zu nehmen.

V. 3. Wenn sie an deren Schönheit sich ergötzend, sie für Götter hielten, so mögen sie erkennen, um wie viel besser der Herr dieser ist.

V. 4. Denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber über deren Macht und Thätigkeit erstaunten: so mögen sie durch sie einsehen, wie viel mächtiger der ist, der sie gemacht hat.

V. 5. Denn aus der Größe (und) der Schönheit der Geschöpfe wird ihr Hervorbringer durch Vergleichung geschaut.

Der Verfasser gibt zu, daß die Weltkörper und Naturkräfte durch Schönheit und Macht sich auszeichnen: Die Heiden haben sich so sehr an ihrer Schönheit ergötzt (V. 3), waren über ihre Macht so sehr außer sich (V. 4), daß sie dieselben für Götter hielten; aber je größer ihre Vollkommenheit, desto mehr hätten sie daraus auf Gottes viel höhere Vollkommenheit schließen sollen. Bei dieser Beweisführung könnte etwas mangelhaft erscheinen; da der Irrthum der Götzendiener darin besteht, daß sie den Geschöpfen zu viel Vollkommenheit beimessen, so hätten sie, so scheint es, dadurch widerlegt werden müssen, beziehungsweise die Strafwürdigkeit dadurch nachgewiesen werden müssen, daß im Gegentheil die Unvollkommenheit der Geschöpfe, ihre Beschränktheit und Abhängigkeit hervorgehoben wurde.

Darauf ist zu erwidern, daß der Verf. dieses zweite Moment nicht außer Acht gelassen, nicht aber gerade in den Vordergrund gestellt hat. Denn wenn er die Naturwesen Kunstwerke nennt, wenn er sie im Gegensatz zu τὸν ὄντα setzt und somit als relativ μὴ ὄντα bezeichnet, wenn er auf ihr Werden (vgl. γενεσιάρχης und γενεσιουργος) hinweist, so hat er ihr abhängiges, zufälliges, eines Urhebers bedürftiges Sein hinlänglich gekennzeichnet. Es bedurfte dies aber keiner weiteren Ausführung, weil es selbstverständlich, weil es an und für sich evident ist. Es ist aber auch weiter zu beachten, daß der Verf. nicht die Genesis der Gottesidee überhaupt darstellen will, sondern die der Erkenntniß des wahren Gottes und namentlich von V. 3 an die Grundlagen einer vollkommeneren Erkenntniß Gottes lehren will. Daß wenigstens von V. 3 an nicht von der allen Menschen natürlich innewohnenden Gotteserkenntniß die Rede ist, zeigt unter andern sehr deutlich διερεύνωσι V. 7 und δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα V. 9, was nur von Philosophen gesagt werden kann; auch an der Parallelstelle im Römerbriefe hat Paulus Philosophen im Auge. Denn darin bestand der Irrthum der Heiden nicht, daß sie nicht aus der Erkenntniß ihrer selbst und des Universums eine Vorstellung von einer Gottheit bekommen hätten; denn dies ist für den denkenden Menschen unmöglich, und wir wissen aus der Religionsgeschichte der alten Völker,

daß unter dem Gewirre, der Masse von Göttern doch die dunkele Idee einer Gottheit, eines über Alle stehenden Gottes ꝛc. ꝛc., immer noch hervortaucht; Tertullian wenigstens, der unter Heiden lebte, konnte aus Erfahrung schreiben, daß im Unglücke die Natur auch bei den Polytheisten die Oberhand gewinne und Niemand den Apollo, oder die Diana, sondern Gott anrufe, worauf er den sehr wahren Satz gründet: Anima naturaliter Christiana. Darin lag aber der schwere Irrthum des Heidenthums, daß sie von Leidenschaft geblendet und festgehalten, diese sehr unvollkommene Idee der Gottheit nicht nur nicht ausbildeten, sondern unter dem Einflusse des verkehrten Herzens noch mehr verdunkelten, und so weit kamen, daß sie diese Idee selbst auf Naturkräfte anwandten. Et haec fuit vitae humanae deceptio, quoniam . . . incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. Cf. Greg. Naz. de beat. orat. 5. Angesichts solcher Verhältnisse kam es darauf an, einen bessern Begriff von der göttlichen Vollkommenheit zu gewinnen, um zu zeigen, daß er auf Holz und Stein nicht anwendbar sei.

Es ist aber zu beachten, wie der Verfasser in der Angabe des Weges, um zu einer geläuterten Erkenntniß des wahren Gottes zu kommen, schon alle die Elemente darbietet, die die christliche Theologie später weiter entwickelt hat. Da wir nur aus seinen Werken Gottes Wesenheit einigermaßen erkennen können, so müssen wir auch daher eine Vervollkommnung unseres Gottesbegriffes entnehmen. Auf drei Wegen, die aber nicht von einander getrennt werden dürfen, erschließen die hl. Väter und christlichen Philosophen die göttliche Wesenheit aus den Geschöpfen: via causalitatis, seu affirmationis, via negationis, via eminentiae s. excessus s. analogiae. *Δέον ἐπ᾽ αὐτῇ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς τούτων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν ὡς ὑπὲρ ταῦτα ὑπερούσῃ. καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.* Dionys. Areop. de myst. Theol. c. I.

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes ex eis in hoc perduci possumus,

ut cognoscamus de Deo, an est et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. S. Thomas in Boeth.

Den Weg der Kausalität deutet unser Verf. an, wenn er überhaupt aus der Vollkommenheit der Geschöpfe auf die Vollkommenheit des Urhebers schließen lehrt, nach dem Grundsatze, daß die Vollkommenheit der Wirkung auf irgend eine Weise in der Ursache enthalten sein muß *ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν — τὸν ὄντα.*

Die via negationis ist angedeutet durch die Einschärfung der Geschöpflichkeit der Weltdinge im Gegensatze zu dem Schöpfer, wodurch ausgedrückt ist, daß die Vollkommenheiten jener nicht in beschränkter, mangelhafter, den Geschöpfen eigener Weise von Gott zu prädiziren sind, sondern ohne die den Geschöpfen anklebenden Unvollkommenheiten. Aus der Verbindung der Verneinung mit der Behauptung ergibt sich die Steigerung der via analogiae von selbst und sie ist vom Verf. hauptsächlich angewandt: *πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων· πόσῳ ὁ κατασκευάσας δυνατώτερός ἐστιν.* Ja selbst der terminus technicus fehlt nicht: *ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.* Denn *ἀναλόγως* bedeutet nicht schlechthin ähnlich, sondern proportional, ähnlich in zwei Verhältnissen. Wie nämlich sich die bekannte Vollkommenheit des Geschöpfes zu dessen endlicher, geschöpflicher Natur verhält, so verhält sich die unbekannte Vollkommenheit des Schöpfers zu seinem schöpferischen Wesen; und muß deßhalb als eine die Vollkommenheit der Geschöpfe weit überragende, ja absolute gefaßt werden; so wird durch Analogie aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe der Schöpfer erkannt, gleichsam als vierte Proportionale einer geometrischen Proportion, deren drei andere Glieder gegeben sind, berechnet. Durch diese Lehre unsers Verfassers über die Gotteserkenntniß ist nun 1) der Irrthum der Traditionalisten ausgeschlossen, die nur durch Ueberlieferung und Uroffenbarung eine Erkenntniß Gottes für möglich halten. Wenn auch Schmid gegen die Schlußfolgerung, welche Cornel. a Lapide aus unserer Stelle zieht: certum est viribus naturae cognosci posse Deum esse, erwidern zu müssen glaubt, das sei rein metaphysisch, so möchten wir ihn auf einen Satz aufmerksam machen, den ein Straßburger Professor mit Gutheißung Gregor XVI. unterschreiben mußte: „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine pro-

bare valet" und einen andern, den Bonetty auf Geheiß der Index-Kongregation zum seinigen machen mußte: „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare est." Vgl. auch Conc. Vatic. sess. I. 2) Die Behauptung Staudenmaiers und derjenigen, welche das Gottesbewußtsein nicht für erworben, sondern für angeboren halten, 3) der Irrthum der sogenannten modernen Ontologisten und der älteren Eunomianer, welche eine unmittelbare Erkenntniß, ein Schauen Gottes, behaupten; 4) die Behauptung derjenigen, welche unsern Verf. des Platonischen Spiritualismus und der Präexistenzlehre beschuldigen. Denn wie wir aus dem hl. Thomas l. c. sehen, hängt die erwähnte Lehre über die Art und Weise der Gotteserkenntniß von der zusammengesetzten Natur des Menschen ab, kraft deren nicht unmittelbar das rein Intelligibele, sondern das Intelligibele im Sinnlichen eigentlicher und unmittelbarer Gegenstand des menschlichen Erkennens ist, und das rein Geistige, zumal das Absolute nur durch Analogie zum Sinnlichen erfaßt, und durch Schließen von demselben erkannt werden kann. Ein solches Erkenntnißprinzip ist also nicht reiner Geist und konnte nach dem Naturlaufe nicht ohne Körper präexistiren.

Geradeso wie der hl. Thomas die abstrakte mittelbare Erkenntniß Gottes aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen beweist, ebenso weisen die hl. Väter (Gregor Naz., Basilius, Cyrillus Alex.) die Eunomäer auf diese wesentliche Beschaffenheit des Menschen hin, um ihnen zu zeigen, daß kein Mensch Gott schauen kann, wie er in sich ist. Wer also umgekehrt eine bloß abstraktive Erkenntniß Gottes lehrt, der muß auch die Sinnlichkeit als Wesensbestandtheil des Menschen anerkennen, und folglich die Seele mit dem Leibe entstehen lassen. Und in der That konnte Plato bei seinem Spiritualismus und dem Präexistenzianismus aus dem κόσμος αἰσθητός keinen Erweis für das Dasein Gottes gewinnen. Denn weil das wahre Wesen des Menschen im Geiste liegt, dem die Sinnlichkeit wie etwas Fremdes ja Feindseliges anhängt, so kann durch sie nur eine εἰκασία, oder höchstens eine δόξα oder πίστις, nie aber Gewißheit und Wissenschaft erlangt werden. Wie diese nur durch die Ideen als die ὄντως ὄντα, die εἴδη νοητά, die οὐσίαι erreicht werden kann, so kann man auch nur aus diesen auf Gott als ὄντως ὄν schließen, nicht als auf den Erzeuger, Hervorbringer, sondern als den höchsten Zweck (τὸ ἀγαθόν), welchem die einzelnen in den Ideen liegenden Zwecke untergeordnet sind, als dem Centrum des κόσμος s. τόπος νοητός als der höchsten in der Stufenreihe der Ideen. Wenn er dennoch einen νοῦς fordert, so kann man ihm mit demselben Recht, wie Aristoteles dem Anaxagoras den

Vorwurf machen, daß derselbe ein bloßer Deus ex machina ist, hauptsächlich dazu bestimmt, die Kluft zwischen dem Guten als ὄντως ὄν und der Materie als ἕτερον zu überbrücken. S. Erdmann, Gesch. d. Phil. I. S. 102, Becker, das philos. System Platos S. 74 ff. Dann kann aber aus den sichtbaren Vorzügen (ὁρωμ. ἀγαθ.) dieser Welt nicht auf Gottes Vollkommenheit geschlossen werden, wie unser Verfasser thut. Nach diesem sind die sichtbaren Dinge ὁμοιώματα Gottes, nach Plato hingegen der ewigen Musterideen — der παραδείγματα und können nach ihm nur letztere, nicht Gott aus ihnen erkannt werden.

In Etwas trifft hierbei der Verf. mit dem Platonischen Geiste, oder besser gesagt, mit dem ästhetischen Sinne des griechischen Volkes überhaupt, dessen Repräsentant hierin Plato ist, zusammen, daß er ein so überwiegendes Gewicht auf die Schönheit der Geschöpfe und auf die daraus zu erkennende Schönheit des Schöpfers legt. (V. 3, 4, 5, 7.) Dieser eine Grund dürfte, wie Gfrörer richtig bemerkt, hinreichen, die Annahme der palästinensischen Abfassung unseres Buches unmöglich zu machen. Bei den Hebräern finden wir das Aesthetische eigentlich nur in der Form des Erhabenen; in der Form des Gefälligen, im Sinne des Griechischen καλόν suchen wir es bei ihnen vergebens. Aber wiederum trennt sich unser Verfasser von Plato, wenn er die übersinnlichen Ideale des sinnenfälligen Schönen nicht in für sich subsistirende Ideen, sondern in den γενεσίαρχης τοῦ κάλλους verlegt. Sehen wir von dieser dem Plato eigenthümlichen Anschauungsweise auch ab, so finden wir, daß überhaupt das griechische Religionswesen bei fortschreitender Verfeinerung der Kultur mehr auf Idealisirung der Wirklichkeit, auf Herstellung einer ästhetischen Weltauffassung hinaus lief. Wie ihre religiösen Feste und Handlungen nur im poetischen, musikalischen, gymnastischen, architektonischen Kunstgenusse bestanden, so waren ihre Götterbilder nur ideale Menschen, die Naturerscheinungen und Naturwesen nur die Erscheinung einer Idee, die körperliche Seite einer Gottheit (Dryaden, Nymphen). Vgl. die allerdings einseitige Darstellung Schillers in den Göttern Griechenlands. Dem gegenüber betont unser Verf. die Endlichkeit der geschöpflichen Schönheit, lehrt, sie nicht als absolute zu fassen, sondern ihr Ideal in dem Schöpfer zu suchen, wodurch sie nicht, wie Schiller glaubt, an Schönheit verlieren, sondern sehr gewinnt. Denn erstens kann es keine Schönheit geben ohne Wahrheit; Naturdinge aber von der Gottheit beseelt zu denken, ist der krasseste Irrthum, der dieselben, wenn auch vielleicht nicht der sinnlichen Einbildungskraft, so doch dem Verstande in die häßlichste Abominatio verwandeln muß. Gewinnen sie aber nicht dadurch, daß sie, statt

sie als Erscheinungen eines menschlichen Gottes oder einer liebesschmachtenden Göttin zu betrachten, als Manifestationen, Abbilder der göttlichen Urbilder, die ihrerseits nur wieder Abbilder der unendlichen Schönheit sind, gedacht werden? Und dann ist schließlich auch die Berechtigung, aus der sinnenfälligen Schönheit der Geschöpfe auf die intelligibele Schönheit des Schöpfers zu schließen, gegründet. Mundum mente gerens pulchrum, pulcherrimus ipse. Boeth.

ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς. So lesen Vatic., Alex. al., Vulg., Pesch.; μεγεθ. καὶ καλλ. 55. al., Euseb., Athan., Chrys., Cyrill., H., Gregor., Nyss, Theodoret, Maximus Proclus, Basilius Sel., Arm.; καλλ. καὶ κτισμ. Sinait. 23, al. Vulg.

Das von den Vätern so stark bezeugte καί nach μεγεθ. darf also nicht aufgegeben werden, das nach καλλονῆς stehende καί, welches sie weglassen und überhaupt nicht so stark bezeugt ist, ist zu streichen.

θεωρεῖται würde seiner eigentlichen Bedeutung nach ein unmittelbares Schauen Gottes im ontologistischen und eunomianischen Sinne bezeichnen, aber es ist nach dem Vorausgehenden namentlich nach ἀναλόγως und ἐκ μεγέθ. u. s. w., was ein vergleichendes, von Einem auf das Andere schließendes Erkennen fordert, zu modifiziren und soll eben nur die Klarheit, die Sicherheit und Leichtigkeit, mit der man aus den Geschöpfen den Schöpfer erkennt, recht energisch ausdrücken.

V. 6. Aber doch ist vielleicht an diesen wenig Tadel; denn sie irren vielleicht, während sie Gott suchen und den Willen haben, ihn zu finden.

V. 7. Denn indem sie mit seinen Werken sich befassen, forschen sie nach und glauben dem Anschein, weil ja schön sind die sichtbaren Dinge.

V. 8. Aber dagegen sind auch sie nicht entschuldbar;

V. 9. Denn, wenn sie so viel zu erkennen vermochten, um die Welt zu beurtheilen: wie fanden sie den Herrn von diesem nicht schneller?

καὶ γὰρ αὐτοὶ τάχα πλανῶνται θεὸν ζητοῦντες übersetzt Grimm: „Denn auch sie irren leicht, Gott Suchende und finden Wollende," und versteht darunter die Weisheitbeflissenen unter den Israeliten; da nun bei dieser Fassung Jedermann den Artikel vor ζητοῦντες und θέλοντες erwartete, so tadelt er den Verf., daß er ihn nicht gesetzt, und so an einem allgemeinen Mißverständniß der Stelle Schuld sei. Weiter kann doch ein Erklärer die Mißhandlung seines Schriftstellers nicht treiben. Es ist vor Allem klar, daß mit αὐτοί keine Anderen gemeint sind, als die mit ἐπὶ τούτοις Bezeichneten. Ich will nicht viel Gewicht darauf legen,

daß αὐτός in dem casus recti nach Buttmann im N. T. (in der Bedeutung des tonlosen er und wenigstens das Maskulinum nach Thiersch in der Septuaginta) vorkommt, aber ich leugne, daß, wenn es nachdrücklich gefaßt und auf die vorgenannten Heiden bezogen wird, keinen Gegensatz im Zusammenhang habe. Denn entweder verbinden wir καί mit γάρ = etenim (nach Buttm. Griech. Spr. §. 149, 17) und dies ist das Wahrscheinlichere wegen der Stellung; wenn es zu αὐτοί gehörte, müßte es, wenigstens um Mißverständnisse zu verhüten καὶ αὐτοί γάρ heißen; und dann haben wir den Sinn: Denn sie irren vielleicht, während sie Gott suchen; den Gegensatz bilden die dem Verf. noch immer als Gegensatz von V. 1 her vorschwebenden und in V. 10 deutlich genannten roheren Götzendiener, bei denen von einem Suchen nach Gott nicht die Rede sein kann. Aber wenn wir selbst καί mit αὐτοί verbinden in dem Sinne von auch sie irren vielleicht, während sie suchen, so liegt der Gegensatz nicht so weit; es sind nämlich diejenigen zu denken, bei denen das Suchen Gottes notorisch und selbstverständlich ist, nämlich der Verfasser und überhaupt die wahren Gottesverehrer. Und wer behaupten wollte, der durch καί geforderte Gegensatz sei bei dieser Fassung zu weit hergeholt, der darf am allerwenigsten die Worte auf denselben Gegenstand beziehen, an den ohne Gegensatz Niemand denkt. Auch ist die Uebersetzung Grimm's τάχα = ταχέως, schnell, sehr problematisch, ebenso wie 14, 19. Biel (Nov. Thes. phil. s. v.) kannte nur die Bedeutung: vielleicht. Genauer Thom. Et. M. 6 p. 835: τάχα ἀντὶ τοῦ ταχέως ποιηταί· οἱ δὲ ῥήτορες ταχέως καὶ τάχιστα καὶ ἐν τάχει. Τὸ δὲ τάχα ἀντὶ τοῦ ἴσως. Wie man aber auch immer die Worte erklärt, die Sache ist klar, der Verf. will eine relative Entschuldbarkeit des feineren Götzendienstes gegenüber den in V. 10 getadelten Bilderdienern statuiren. — ἐν γὰρ τ. ἔργ. αὐτοῦ ἀναστρεφόμενοι, in seinen Werken beschäftigt, mit denselben Umgang pflegend, versteht man entweder von dem blos intellektuellen Verkehr der Weisen mit den Werken Gottes, oder im eigentlichen Sinne von dem physischen Lebensverkehre des Menschen mit der Natur. Im ersteren Falle wird durch jenes geistige Streben begründet, warum sie vielleicht auch nach Gott gesucht haben. Aber einmal ist diese Begründung nicht recht logisch, weil aus dem Spekuliren über die Welt bei jenen Philosophen nicht das Verlangen nach Gotteserkenntniß folgte, ja gerade das ist der Vorwurf, den der Verfasser V. 9. den Weisen macht, daß sie eher Gott hätten finden können als die Welt, wenn sie nur gewollt hätten, sodann aber müßte bei dieser Auffassung des ersten Gliedes von V. 7 das zweite nothwendig mit aber eingeleitet sein: Sie haben

sich viel mit dem Studium der Natur abgegeben, aber sie sind bei dem Scheine stehen geblieben, haben sich durch ihre Vorzüge verlocken lassen, sie selbst zu vergöttern.

Es bleibt also nur die zweite Fassung übrig: Da sie durch konkrete Verhältnisse auf die Natur angewiesen sind, durch die Bande des Interesses an sie geknüpft sind, war ihre Forschung nicht ohne Beeinflussung. So haben wir wirklich zwei parallele Glieder: durch die günstigen und mächtigen Einflüsse der Naturdinge und durch die eminente Schönheit derselben wurden sie verleitet, in dieselben selbst das Göttliche zu verlegen. Die Macht und die Schönheit der Geschöpfe waren es auch gerade, bei denen nach des Verfassers Deduktion V. 3—6 die Menschen nicht hätten stehen bleiben sollen, sondern die sie zum Ausgangspunkt für eine bessere Gotteserkenntniß hätten machen sollen.

Ueber den Absichtssatz *ἵνα δύνωνται* nach *τοσοῦτον*, wo man einen Folgesatz erwartete, s. Winer S. 426 ff. und oben zu 12, 13. Das Erkennenkönnen der Welt wird eben als Absicht der Philosophen bezeichnet, die sie bei ihrem Studium hätten haben sollen.

Zur Verdeutlichung unserer Stelle und zur Bestätigung unserer Auffassung derselben vergleiche man übrigens Röm. 1, 18 ff., wobei man sich auch überzeugen wird, daß man kaum umhin kann, anzunehmen, daß der hl. Paulus unser Buch vor Augen hatte.

τὸν αἰῶνα, saeculum; beide Ausdrücke in der Bedeutung von Welt, gewöhnlich mit der Bedeutung des Gegensatzes zu Gott nur in der biblischen und kirchlichen Gräzität und Latinität, sind zunächst Uebersetzung des hebräischen 'olam. Vgl. Georges Lat. Lex. und Biel, s. v.

Es möchte aber befremden, daß die Erkenntniß Gottes für leichter, als die der Welt erklärt wird, da doch das über alles menschliche Denken erhabene Wesen Gottes ungleich schwieriger von demselben erfaßt wird, als die Welt, die ja der eigenthümliche und nächste Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Menschen ist. Aber man beachte die Ausdrücke des Verf. *στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα* (parallel dem vorhergehenden *διερευνῶσι*) und *δεσπότην — εὑρον*. Ersteres besagt, daß sie in der Erforschung der Welt, ihrer Gesetze, ihres Zusammenhanges u. s. w. viel geleistet haben; und dies ist ganz gewiß schwieriger, als Gott in den Werken zu finden, nicht ihn zu ergründen, aber doch so aufzufassen, daß man sein Wesen nicht auf Naturkräfte und Menschenwerke überträgt. Denn die Abhängigkeit, die Zufälligkeit und Beschränktheit ist den Weltdingen so wesentlich und springt so sehr in die Augen, daß vor jeder anderen wissen-

schaftlichen Erkenntniß derselben die Beziehung zum Schöpfer von einem aufrichtigen Forscher entdeckt werden muß.

V. 10. Unglückselig aber waren und auf Todtes setzten ihre Hoffnung diejenigen, welche Götter nannten Werke von Menschenhänden, Gold und Silber, eine Kunstübung und Abbildung von Thieren, oder einen nutzlosen Stein, das Werk einer antiken Hand.

Die Naturvergötterer verdienen zwar auch keine Entschuldigung; aber die Bilderanbeter sind doch ganz und gar erbärmlich, womit der Verf. auf eine rohere Art von Götzendienst übergeht.

καὶ ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν kann zweierlei heißen: Unter den Todten sind ihre Hoffnungen, d. h. wie gestorben, nichtig; oder ihre Hoffnungen sind auf todte Dinge gesetzt. Letzteres ist dem Zusammenhange entsprechender, da diese Götzendiener sich von den vorigen dadurch unterscheiden, daß jene zwar auch die leblose Natur, aber doch etwas Wirkendes, Mächtiges, Lebenvolles verehrten, diese aber unthätige Menschenwerke.

ἐκάλεσαν nach hebr. Ausdrucksweise nicht blos „nannten sie Götter", sondern „erklärten sie für Götter", wie dies auch aus der ganzen Darstellung hervorgeht. Wenn auch die spezielle Art und Weise, wie sich die einzelnen Heiden die Gottheit mit dem Bilde identifizirt dachten, verschieden war, indem die einen sie für Symbole, die anderen für Wohnungen der Götter, oder als Fetische, selbst für Götter hielten, immerhin läuft dieselbe auf eine Vereinigung beider hinaus, wie uns darüber das unzweideutige Zeugniß von Heiden und Christen, biblischen und profanen Schriftstellern belehrt. Wenn den Juden so nachdrücklich verboten wird, sich Bilder Gottes, oder auch von geschaffenen lebenden Wesen zu machen, so findet dies allein seine Erklärung in der unzertrennlichen Verbindung zwischen Götterbildern und abgöttischer Bilderverehrung bei den Heiden.

Wenn zuerst von den kostbaren Götterstatuen und den unförmlichen Bildwerken die Rede ist, so dürfte der Verf. wohl zumeist an Bildsäulen der Aegypter, Inder, Kananäer, Assyrer und anderer Orientalen denken, die sich durch ihre Ungeschlachtheit, aber auch zum Theil durch Verschwendung von Kostbarkeiten auszeichneten. Luzian wenigstens läßt den Hermes, als er den Göttern ihren Platz nach ihrem Werthe anweisen sollte, etwas in Verlegenheit gerathen, da auf diese Weise Anubis, Mithras und andere Götter der Barbaren, weil von Gold, den Vorrang vor den hellenischen, die nur aus Stein und Erz waren, bekamen. Freilich

in der früheren Zeit der griechischen Religion finden sich auch hier als Ueberreste des Pelasgischen Gottesdienstes die unförmlichsten Idole. Here wurde als Brett, Athene Lindia als Balken, Pallas Attika als Pfahl, Artemis als Klotz, Zeus Meilichios als Pyramide, Zeus Kasius als Felsblock, Apollo als Dreieck, die Charitinnen als Steine, Hermes als bloßer Phallus verehrt. Vergl. Clem. Alex., Protrept. p. 29 f.

Unter dem nutzlosen Steine könnte man hier vermöge einer etwas hyperbolischen Metonymie schlecht behauene, kunstlose Statuen aus Stein verstehen, zumal wegen des Zusatzes *χειρὸς ἔργον ἀρχαίας*, da aber bekannt ist, daß die Alten selbst rohe Steine göttlich verehrten, so müssen wir auch an diesen Steindienst hier denken. Und auch auf sie ist die Apposition: *χειρὸς ἔργον ἀρχαίας* anwendbar, weil sie nicht nur von Menschenhand errichtet wurden, sondern auch einige Glättung erhielten, weßhalb sie auch *ξόανα* genannt wurden. Clem., Alex. l. c. Sonst hießen solche göttlich verehrte Steine bei den Griechen auch *βαίτυλοι, βαιτύλια*, welches Wort im Lexik. rhetor. (Bekkeri Anecd. gr. I. p. 224) erklärt wird: *Βαίτυλος λίθος· οὕτως ἐκαλεῖτο ὁ δοθεὶς τῷ κρόνῳ ἀντὶτοῦ Διός, παρὰ τὸ τύλον ὄντα κεκρίφθαι*, welche Erklärung, wenn auch vielleicht nicht in etymologischer (Andere leiten es von Bethel ab, wo bekanntlich der Patriarch Jakob einen Stein als Stätte Gottes salbte; es ist aber offenbar nichts anderes als das Diminutivum von *βαίτη*, Ziegenfell; in ein Ziegenfell aber hatte die Rhea den Stein gewickelt, den sie dem Kronos gab.), so doch in sachlicher Beziehung Werth hat, da sie uns die Veranlassung der Verehrung des Zeus Kasius in Steinform erklärt. Außerdem verehrten aber die Griechen zahlreiche göttliche Steine; wohl Ueberbleibsel vom rohen Fetischismus, oder doch von unförmlichen Pelasgischen Götterbildern und auch durch den Fall von Meteorsteinen veranlaßt. Aber für die Verehrung dieses oder jenes speziellen Steines und Steinbildes hatte man gewiß meistens keinen anderen Grund, als daß er sich durch sein hohes Alter, das den Dingen eine gewisse Ehrwürdigkeit zu verleihen pflegt, auszeichnete (*χειρὸς ἔργον ἀρχαίας*), weil es so von den Vorfahren überliefert war; die Mythen, deretwegen man sie zu verehren vorgab, waren gewiß häufig erst nachträglich durch die Verehrung veranlaßt. Nach Rom verpflanzte sich hauptsächlich die Salbung heiliger Steine und Verehrung derselben an den Kreuzwegen. So sagt Arnob. adv. Gent. I. 13: Si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, affabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco.

V. 11. Wenn aber auch ein in Holz arbeitender Handwerker einen gefügigen Stamm aus dem Walde absägt, rings herum geschickt seine Rinde ganz abschält und elegant bearbeitend ein brauchbares Gefäß für den Gebrauch des Lebens daraus macht,

V. 12. Die Abfälle der Arbeit aber zur Bereitung der Nahrung nach Herzenslust ganz verbraucht,

V. 13. Davor aber die Abfälle, die zu nichts mehr nütze sind, ein krummes und mit Knoten verwachsenes Holz, nimmt und schnitzt mit dem Fleiße seiner Mußestunden und durch die Erfahrung seiner Einsicht ihm eine Gestalt gibt, macht er es entweder ähnlich dem Bilde eines Menschen,

V. 14. Oder macht es gleich einem elenden Thiere, indem er es mit Mennig beschmiert und seine Haut mit Schminke röthet und alle Makel an ihm überschmiert,

V. 15. Und ihm eine seiner würdige Behausung macht, stellt er es an die Wand, indem er es mit Eisen befestigt,

V. 16. Damit es also nicht herabfalle, sorgt er für es, wissend, daß es sich nicht helfen kann; denn es ist ein Bild und hat Hülfe nöthig.

V. 17. Aber in Betreff des Vermögens und seiner Hochzeit und seiner Kinder schämt er sich nicht, zu ihm zu flehen und zu dem Leblosen zu sprechen.

V. 18. Auch in Betreff seiner Gesundheit ruft er das Schwache an, für sein Leben bittet er den Todten, um Hülfe fleht er den Unerfahrensten an, wegen einer Reise das, was nicht einmal seine Füße gebrauchen kann.

V. 19. In Betreff seines Gewinnes und seiner Arbeit und Hände Gelingen bittet er um Kraft das Kraftloseste an Händen.

In V. 10 wurde auf die Thorheit des Bilderdienstes schon im Allgemeinen dadurch hingewiesen, daß der Stoff, die todte Masse, aus der die Bilder verfertigt sind, angegeben wurde. Am Schlusse des Verses läßt der Verf. die Ironie schon etwas durchblicken, wenn er bemerkt, daß das Alterthümliche (wie auch bei manchen unserer Kunst- und Alterthumsforscher) manchmal alleiniger Grund der Hochschätzung eines Steinblockes ist. Dieser Ironie läßt er aber vollen Lauf in den folgenden Versen, wo er sowohl aus der Beschaffenheit des Stoffes, indem die knotigen Abfälle von den Holzabfällen zu Götterbildern gebraucht werden, als auch aus der Art der Bearbeitung derselben die entsetzliche Thorheit ihrer Verehrung nachweist. V. 11—16.

Da nun im Kontraste, in der Absurdität der Grund des Lächerlichen liegt, so bekommt durch die Kontrastirung der einzelnen Erbärmlichkeiten des so verfertigten Idols mit den hohen Anforderungen des

Werkmeisters an dasselbe die Ironie die höchste Anschaulichkeit und den schlagendsten Effekt. (V. 16 bis Ende.)

Ganz ähnliche Schilderungen der Unvernunft der Idololatrie finden wir auch bei Philo, den Kirchenvätern und selbst aufgeklärten Heiden, wie Seneka, Horaz (Sat. I. 8), auch bei andern heiligen Schriftstellern: Ps. 113, 4 ff. und die wörtliche Wiederholung Ps. 134, 15 ff.; bei Isaias häufig, besonders 44, 10 ff., Jeremias 10, 2 ff. mit Parallel Bar. 6, 3 ff. Namentlich ist die Uebereinstimmung mit der isaianischen Schilderung stellenweise so klar, daß man ganz deutlich sieht, unser Verf. hat den Isaias vor Augen gehabt, und wir können deßhalb die eine Stelle aus der anderen erklären. Die Gesammtdarstellung unseres Verfassers ist aber so meisterhaft, daß kaum eine andere ihr den Rang streitig machen wird.

ἐκπρίσας. Er sägt aus den vielen Bäumen des Waldes gerade den Stamm ab, der für seinen Zweck tauglich ist (εὐκίνητον); aber auf die nachträgliche Verfertigung eines Idols nimmt er gar keine Rücksicht; um ein gemeines Möbel (σκεῦος εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς) zu verfertigen, wählt er das Holz aus, zum Idol nimmt er das zufällig sich darbietende, oder vielmehr, was zu sonst Nichts nütze ist, den Abfall von den abfallenden Werkspänen; das schön gewachsene Holz glättet er auch noch kunstgerecht, und bearbeitet es nach den Regeln der Kunst (εὐμαθῶς, τεχνησάμενος εὐπρεπῶς), aber den knorrigen Stumpf zum Götzenbild bearbeitet er ohne Kunstfertigkeit, ohne es gelernt zu haben, sondern blos mit der Geschicklichkeit, die ihm Erfahrung nicht in der Schnitzkunst, sondern in seinem Handwerk und die natürliche Einsicht verleihen (ἐμπειρία συνέσεως).

ἐν ἐπιμελείᾳ ἀργίας, ein sehr sarkastisches Oxymoron (was freilich verloren ginge, wenn man mit Al. al., Pesch., Arm., Ar. ἐργασίας läse), mit dem Fleiße seiner Unthätigkeit, d. h. mit dem Fleiße, mit dem man arbeitet in der Zeit der Ruhe; um ein Werkzeug zum Lebensbedarf herzustellen, arbeitet er in den Arbeitsstunden mit all der Anstrengung, welche ein Kunstwerk verlangt, aber für das Idol verwendet er die Zeit, wo er nichts Besseres zu thun weiß, ja wo er sonst nichts thun kann, nämlich nach dem Essen. Um das Letzere besser zu verstehen, müssen wir V. 12, 13 mit Isaias 40, 16. 17 vergleichen. Medium ejus combussit igni et de medio ejus carnes comedit, coxit pulmentum et saturatus est et calefactus est et dixit: Vah calefactus sum, vidi focum. Reliquum autem ejus Deum fecit etc., wo coxit pulmentum offenbar unserem εἰς ἑτοιμασίαν τροφῆς und ἐνεπλήσθη dem saturatus est ent-

spricht: Nachdem er also von den Spänen sich das Essen gekocht hat und ganz satt ist, da nimmt er in der nach dem Essen nothwendigen Erholungsstunde das knorrige Holz als Spielerei zur Hand, um einen Gott zu schnitzen.

Die Vulgata übersetzt *εἰς ἑτ. τρ. ἀναλώσας ἐνεπλήσθη* ad praeparationem escae abutatur, indem sie abuti in der eigentlichen und nicht ungewöhnlichen Bedeutung von aufbrauchen, vollständig verbrauchen nimmt. Damit man nicht genöthigt sei, anzunehmen, sie habe *ἐνεπλήσθη* unbeachtet gelassen und blos *ἀναλ.* wiedergegeben, muß man voraussetzen, daß sie mit abuti beide Wörter zusammen genommen übersetzt, und *ἐμπίμπλασθαι* in der psychischen Bedeutung von sich sättigen, etwas nach Herzenslust ausgenießen, gefaßt habe. Vgl. zu dieser Bedeutung des *ἐμπίμπλ.* zu 5, 7.

εὐκίνητον übersetzt die Vulg. durch rectum, was zwar nicht ganz wörtlich, aber sachlich sehr richtig ist; denn es soll doch offenbar durch dies Beiwort das Werkholz im Gegensatz zu dem *ξύλον σκολιὸν καὶ ὄζοις συμπεφ.*, woraus der Götze gefertigt wird, gesetzt werden; und wenn das Holz gerade gewachsen ist (rectum), dann ist es auch am leichtesten zu handhaben (*εὐκίνητον*).

τὸ δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπόβλημα: scl. *ἐξ ἀποβλημάτων*; der verdrehte Knorz wird ein nutzloser Abfall der Brennspäne genannt, weil er selbst zum Brennen, beziehungsweise zum Kochen, wovon der Verfasser allein spricht, und worauf er sich bei den klimatischen Verhältnissen des heißen Aegyptens beschränken konnte, unbrauchbar ist; denn derselbe gibt kein flackerndes Kochfeuer, sondern könnte höchstenfalls zum Nachlegen, als anhaltendes Wärmematerial verwandt werden.

V. 14. *ζώῳ τινὶ εὐτελεῖ.* An und für sich kann *εὐτελεῖ* zu *ζώῳ* terminus explicativus sein, indem jedes Thier im Gegensatz zu dem vorhergenannten Menschen geringfügig ist, oder auch als terminus restrictivus und nur die geringfügigsten unter den Thieren bezeichnen. Ich möchte mich aber eher für Letzteres entscheiden, nicht blos deßhalb, weil es die Ironie verstärkt, sondern weil die Thierdarstellung doch gewiß mit besonderer Beziehung auf die Aegypter, denen der Thierdienst charakteristisch ist, gesagt wird, von den Aegyptern aber unser Verfasser gerade ausdrücklich bemerkt hat, daß sie *κνώδαλα εὐτελῆ καὶ τὰ ἐν ζώοις ἐχθρ. ἄτιμα* verehrt hätten.

καταχρίσας μίλτῳ καὶ φύκει ἐρυθήνας. Die Ironie ist um so wirksamer, je individueller, konkreter und somit anschaulicher die kontrastirenden Züge hingestellt werden. Es ist aber bekannt, daß man in

alter Zeit die Götterbilder wirklich grell roth färbte, namentlich den Bacchus mit seinem Gefolge und die Feldgötter. Virgil. Bucol. X. 26, 27:

Pan deus Arcadiae venit: quem vidimus ipsi
Sanguineis ebuli baccis minioque rubentem.

Ursprünglich geschah dies gewiß nur aus Vorliebe des rohen Volkes für grelle Farben, die sie auch an ihren Göttern nicht vermissen wollten, oder auch, um den auf freiem Felde stehenden Bildern durch den Farbenüberzug Schutz gegen die Witterung zu verleihen, wie dies wenigstens von der Statue des Jupiter Plinius (XXXV, 45) berichtet, später gehörte es zum traditionellen Kostüme der betreffenden Götter. Wenn man aber bedenkt, welchen Einfluß Hergebrachtes in dergleichen Dingen ausübt, so wird es weniger befremden, daß auch an den späteren Kunstwerken der griechischen Plastik, die man noch vor Kurzem nur in der idealen Weiße des Marmors sich vorstellen zu können glaubte, die neueren Untersuchungen Farbenschmuck außer Zweifel gestellt haben, der dann, allerdings mit Geschmack angewandt, auch das Kunstwerk zu heben geeignet war.

ἵνα μὲν οὖν (V. 16), *περὶ δὲ κτημάτων* (V. 17). Die aus der beschriebenen Anfertigung, Aufstellung und Befestigung des Idols sich ergebenden (daher *οὖν*) Gegensätze zwischen den Eigenschaften desselben und den Ansprüchen, die der Verfertiger und Befestiger an es macht, werden nun anschaulicher neben einander gestellt durch *μέν* und *δέ*; dann aber werden dieselben durch die unmittelbare Zusammenstellung hinreichend hervorgehoben: *ἀψύχῳ — προσλαλῶν, ὑγιείας — ἀσθενές, ζωῆς — τὸ νεκρόν, ἐπικουρίας — ἀπειρότατον* u. s. w., bis zum Schlusse die Gegensätzlichkeit durch das Wortspiel *ἀνδρανέστατον-εὐδράνειαν* den vollkommensten Ausdruck bekommt.

Dem *περὶ μέν* (V. 18) entsprechen die folgenden *περὶ δέ* nicht gegensätzlich, sondern blos koordinirend, wie dies dem klassischen Gebrauch des *μέν — δέ* ganz gemäß ist. Die Wiederholung des *δέ* nach jedem *περί* bildet eine Anapher, welche dem Gedanken noch mehr Lebhaftigkeit gibt.

Die gewöhnliche Lesearт *τὸν νεκρόν, τὸν ἀπειρ.* paßt schlecht zu dem parallelen *τὸ ἀσθενές, τὸ δυναμ.* weßhalb *τὸ νεκρόν, τὸ ἀπειρ.* mit Sinait., Alex. al. vorzuziehen ist.

περὶ ἐπικουρίας τὸ ἀπειρ. Um thatkräftig zu helfen, muß der Helfer die Bedürfnisse und Anliegen des Bedürftigen kennen und Mittel und Wege wissen, ihm beizustehen. Aber das Idol weiß gar Nichts.

βάσει χρ., V. 18. *βάσις*, eigentlich das Postament, aber sehr häufig einfach = Fuß: S. Biel, thes. s. v. und die dort angeführte Literatur, Wahl, Clavis s. v.

Vierzehntes Kapitel.

Fortsetzung über den Götzendienst; Entstehung desselben aus Todtenverehrung. Unsittliche Folgen desselben.

V. 1. Indem wieder Einer eine Schifffahrt unternimmt und die wilden Wogen durchfahren will, ruft er ein Holz an, gebrechlicher als das Fahrzeug, das ihn trägt,

V. 2. Denn dieses hat das Verlangen nach Gewinn erdacht, aber der Künstler mit Weisheit gearbeitet.

V. 3. Aber deine Vorsehung, Vater, geleitet hindurch, weil du auch im Meere einen Weg und in den Wogen sicheren Pfad gabst.

V. 4. Beweisend, daß du aus Allem retten kannst, wenn auch einer ohne Kunst das Schiff besteigt.

Die am Ende des vor. Kapitels ausgeführten Gegensätze zwischen der Erbärmlichkeit des hölzernen Götzenbildes und den Ansprüchen, welche der Verfertiger an dasselbe wie an einen göttlichen Helfer macht, werden hier noch fortgesetzt; zugleich aber wird auch auf einen neuen Gegenstand übergeleitet zu dem Verhältnisse der Schifffahrt zur helfenden Vorsehung Gottes: Welche Thorheit ist es, wenn Jemand vor der Schifffahrt ein Holz anruft, das elender ist, als sein Fahrzeug u. s. w.

V. 2 enthält die Gründe für die größere Festigkeit des Schiffes. 1) Weil Gewinnsucht das Ausdenken desselben (*ἐπενόησε*) eingegeben, um große Schätze aus anderen Ländern zu erhalten und dieselben durch Schiffbruch nicht zu verlieren, hat der menschliche Scharfsinn Alles aufgeboten, das Schiff fest zu machen, während das Idol ohne Kunst und Anstrengung, ohne ernsten Zweck verfertigt wurde. 2) Weil Gottes Vorsehung das Schiff lenkt, während das Idol ein Abscheu vor Gott ist. Weil also *ἐπεν., κατεσκ.* und *πρόν.* keinen strengen Ggs. enthalten, so kann *μὲν — δὲ — δὲ* in seiner abgeschwächten dem feineren Attizismus eigenen Bedeutung genommen werden, in der es nur ein korrespondirendes Verhältniß mehrerer Sätze ausdrückt. S. Buttmann §. 149, n. 11. Da aber eigentlich *ἐπενόησε, κατεσκεύασεν, διακυβερνᾷ* die sich logisch entsprechenden Glieder sind, so sollten diese, nicht aber blos *ἐκεῖνο* und *τεχνίτης* und *πρόνοια* durch *μέν* und *δέ* hervorgehoben werden. Aber der Verfasser wollte hauptsächlich zwei Momente in der Schifffahrt einander entgegen-

setzen: 1) was vom Menschen geschieht und das ist das Schiff, menschliche Erfindung und Kunstfertigkeit, 2) was von Gott geschieht, das ist die Leitung desselben; deßhalb stellt er ἐκεῖνο μὲν dem ἡ δὲ σὴ . . . πρόνοια gegenüber, um auszudrücken, daß das Menschenwerk eigentlich ungenügend ist, die Hauptsache von der Vorsehung Gottes abhängt. 2 a und b stehen also in engerem (synon.) Parallelismus zu einander und δέ in 2 b ist rein metabatisch; einen eigentlichen Gegensatz enthält δέ in 3 a.

Aber hiermit erhebt sich die Frage. Wie kann die göttliche Vorsehung als ein natürliches der menschlichen Kunst beigeordnetes Element aufgefaßt werden, wodurch das Schiff weniger gebrechlich erwiesen werden soll, als das Idol, zumal nicht die frömmsten Absichten den Bau des Schiffes veranlaßten, und der Schiffer ein Götzendiener ist („Wiederum unternimmt Einer" V. 1), der auf die göttliche Leitung wohl kaum rechnen kann? Darauf ist zu erwiedern, daß das Verlangen nach Erwerb nicht als etwas Unerlaubtes vom Verfasser getadelt werden soll, sondern als natürlicher Grund angeführt wird, der den Menschen antreibt, auf den Bau des Schiffes die größte Sorgfalt zu verwenden. Im Gegentheile betrachtet er den Bau des Schiffes nach den Regeln der Kunst als in den Absichten Gottes gelegen. V. 5 u. 7. Wo immer der Mensch seine Kräfte naturgemäß den Absichten Gottes entsprechend entwickelt, da kann er mit Zuversicht auf Gottes Leitung und Schutz rechnen, und dieser Schutz kann in der That als ein natürliches Element bei der menschlichen Thätigkeit bezeichnet werden. Vgl. S. Thom. 1 p. q. 113 a. 5. Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam rerum, quia ejusdem est, rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis, unius generis rerum, sed universalis totius entis. . . . Unde, sicut nihil est, quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse, quod ejus gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis: finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est, unde, cum nihil esse possit, quod non ordinetur in divinam bonitatem, sicut in finem, ut ex supradictis patet, impossibile est, quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae. Stulta igitur opinio dicentium, quod haec inferiora vel etiam singularia aut etiam res humanae non gubernantur a Deo.

ad 3m Creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem, qua creatura rationalis gubernat seipsam, . . . indiget gubernari a Deo.

a. 6. In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Also in doppelter Beziehung ist die Vorsehung bei jedem Geschehen betheiligt durch unmittelbares Eingreifen und durch Leitung der Fähigkeiten der geschaffenen Ursachen. Es findet sich aber unser Verfasser bei dieser Beziehung der natürlichen Ereignisse auf die göttliche Vorsehung in voller Uebereinstimmung mit der Anschauung der älteren Bücher des Alten Testamentes und zumal mit der kindlich frommen Gesinnung der Patriarchen, welche alle, auch die geringfügigsten Begegnisse des Lebens als Schickung Gottes auffassen. Wir werden aber auch in dieser frommen Weltbetrachtung nie zu weit gehen können, da die Betheiligung des Schöpfers an dem Geschehen in der Welt eine viel innigere ist, als wir uns nur vorstellen können. Denn da seine schöpferische Thätigkeit nicht blos das Sein allen Dingen fortwährend mittheilt, sondern auch ihre Kräfte trägt und anregt und mit ihnen Alles wirkt, was sie wirken, so muß seine Weisheit, die Nichts ohne Zweck thun kann, auch die geringste Thätigkeit, die von Geschöpfen entfaltet wird, zu dem allgemeinen Ziele, dessetwegen die Welt überhaupt ins Dasein gerufen wurde, zu seiner Ehre und zur Entwickelung und Beseligung der Geschöpfe hinleiten. Wenn aber je, so steht bei der Schifffahrt das Geschick des Menschen in Gottes Hand; namentlich war dies im Alterthume der Fall, wo die Nautik noch nicht so ausgebildet war, wie jetzt. Bekannt ist ja unter Anderem die Ansicht des Horaz über die Gefährlichkeit der Seefahrt, der er in seinem Geleitgedichte an Virgil (carm. l. I. 3) so schönen Ausdruck geliehen hat.

Illi robur et aes triplex
Circa pectus erat, qui fragilem truci
Commisit pelago ratem
Primus, nec timuit praecipitem Africum
Quem mortis timuit gradum
Qui siccis oculis monstra natantia
Qui vidit mare turgidum et
Infames scopulos Acroceraunia

Nequicquam Deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, si tamen impiae
Non tangenda rates transiliunt vada.

Er hält das erste Besteigen des Schiffes für ein ebenso verwegenes Beginnen, als das des Prometheus, welcher das Feuer vom Himmel herabholte, als das des Dädalus, der mit Schwingen, die dem Menschen versagt sind, die Luft durchfliegen wollte u. s. w. Und Sophokles kann keinen kräftigeren Ausdruck für das „Schrecklichste der Schrecken" die δεινότης des Menschen finden, als daß er sagt, sie übertreffe noch die des Meeres. πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει· τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ χωρεῖ περιβρυχίοισιν περῶν ὑπ' οἰδμασιν. Vgl. Nauck z. d. Stelle. Wenn nun schon jedes Schiff unter dem Schutze Gottes steht, dann doch besonders das des Gerechten, der es gebraucht, um Gerechtigkeit zu üben, d. h. die Zwecke Gottes in der Anwendung der in die Natur gelegten Kräfte (s. unten) zu verwirklichen; denn ein solches Schiff ist von Gott gesegnet (V. 7). Aber auch der Sünder, auch der Götzendiener, der sein Idol anruft, bevor er das Schiff besteigt, ist von der Vorsehung Gottes nicht ausgeschlossen und deßhalb kann auch in Bezug auf ihn gesagt werden, daß die göttliche Vorsehung neben der Kunst ein natürliches Moment ist, wodurch das Schiff weniger gebrechlich zu erachten ist, als das hölzerne Götzenbild. Aber man braucht gar nicht anzunehmen, daß der Verfasser insofern das Idol mit dem Schiffe in Rücksicht auf die Gebrechlichkeit vergleicht, als letzteres Götzendiener trägt, sondern er hat blos die natürliche Festigkeit desselben im Auge, zu der die göttliche Vorsehung das Meiste beiträgt. Es ist also das Schiff für den Götzendiener fester als das Idol, wenn er dasselbe nicht anriefe, wenn er blos als Mensch auf das Schiff stiege.

τεχνίτης δὲ σοφίᾳ lesen Vatic. (ed. Sixtina), Venet. al. nebst allen Versionen; τεχνῖτις δὲ σοφία Vaticanus (ed. Maj.), Sinait, Alex., Clem., Alex. Beide Lesarten geben denselben Sinn, wenn man nur unter τεχνῖτις σοφία nicht die göttliche Weisheit, wofür nicht der mindeste Grund vorliegt, sondern die menschliche Kunst versteht; so Vulg.: sapientia sua.

In manchen früheren lateinischen Editionen wird (in V. 3) als Objekt zu gubernat, cuncta hinzugefügt und so der Satz allgemein von der Alles leitenden göttlichen Vorsehung verstanden, und dies ist insofern auf Wahrheit gegründet, als der Verfasser nicht so unvermittelt gerade die Schifffahrt unter Gottes besondere Leitung stellen könnte, wenn er

nicht die Ueberzeugung gehabt hätte, daß Alles von ihr geleitet werde; und was man zur Beseitigung dieser allgemeinen Fassung, der man übrigens überall in allen ascetischen und homiletischen Werken begegnet, vorzubringen pflegt, es sei ja nur vom Schiffswesen die Rede, schlägt nicht durch, da recht wohl zur Begründung des speziellen Falles der allgemeine Satz angeführt werden kann. Aber entscheidend dagegen ist, daß nicht nur κυβερνᾷ, was freilich auch von der Leitung der Vorsehung im Allgemeinen gesagt wird, hier offenbar mit speziellerer Beziehung auf den vorliegenden Gegenstand eigentlich verstanden werden muß (der Mensch baut zwar das Schiff mit aller Kunstgeschicklichkeit, aber du mußt der Steuermann sein, vgl. auch 10, 4), sondern noch deutlicher durch δια — die Leitung durch die Wogen hindurch ausgedrückt ist.

ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσσῃ ὁδόν (V. 3). Man kann zweifelhaft sein, ob diese Begründung einer speziellen Thatsache entnommen ist, oder allgemein auf die durch Gottes Leitung möglich gemachte Seefahrt sich beziehe. Aber der Ausdruck: „ein fester Weg" läßt sich doch kaum von dem unsichtbaren Pfade, den das Schiff im Meere nimmt (ἧς διαβάσης οὐκ ἔστιν ἴχνος εὑρεῖν, οὐδὲ ἀτραπὸν τρόπιος αὐτῆς ἐν κύμασιν 5, 10), sagen und aus dem gewöhnlichen Laufe der Schifffahrt, die alle menschlichen Mittel anwendet und doch viele Schiffbrüche zählt, läßt sich doch sehr schlecht schließen, daß Gott aus Allem retten könne, auch wenn man keine Kunst auf den Bau des Schiffes verwende (V. 4). Daher denkt man besser an den wunderbaren Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer, auf welchen die Worte selbst ganz genau passen, und der ganz evident die Macht Gottes, aus jeder Gefahr des Meeres zu retten, erweist.

Statt ἵνα κἂν . . . τις ἐπιβῇ (V. 4, b) lesen Alex. al. ἵνα καί, offenbar eine Emendation, um das unverständliche κἂν zu beseitigen. Die Konstruktion ist elliptisch: ἵνα τις ἐπιβῇ, κἂν ἄνευ τέχνης ἐπιβῇ. Vgl. Winer Grammatik §. 64, S. 543. Ebenfalls um die Schwierigkeit aus dem Wege zu schaffen, lesen Venet. al. blos κἂν, was die Vulgata vor Augen gehabt zu haben scheint, wenn sie etiamsi übersetzt.

V. 5. Aber du willst nicht, daß wirkungslos die Werke deiner Weisheit seien, deßhalb vertrauen auch dem geringsten Holze die Menschen ihr Leben an und auf einem Floße die Wogen durcheilend, werden sie erhalten.

μὴ ἀργὰ εἶναι — ἔργα. Beachte das schöne Wortspiel. Die Werke der Weisheit wären Nicht-Werke, wenn sie unthätig wären. Gott könnte vermöge seiner Allmacht Alles unmittelbar selbst wirken und so ohne Schiff

die Menschen über das Meer setzen. Das ist aber seiner Weisheit nicht angemessen; denn dieselbe verlangt, daß die Fähigkeiten, die sie in die Dinge gelegt hat, nicht brach liegen, sondern zur Entwickelung kommen, weil er sie ihnen sonst zwecklos gegeben hätte; nun hat er aber dem Menschen durch die Vernunft das Mittel an die Hand gegeben, verschiedene Kunstwerke zu ersinnen und durch seine Organisation sie auszuführen und in der sichtbaren Natur hat er ihm den reichlichsten Stoff dargeboten, um an ihm seine Geschicklichkeit zu erproben und zu bethätigen. Alle diese Anordnungen der göttlichen Weisheit wären zwecklos (ἀργὰ ἔργα), wenn nun doch Gott selbst unmittelbar Alles für den Menschen thun wollte. Es wird also durch unsere Stelle sehr schlagend jener Occasionalismus widerlegt, der da meint, Gott zu erheben, wenn er ihn Alles in Allem wirken läßt, in der That ihm aber die größte Inkonsequenz unterschiebt, indem er behauptet, Gott habe Kräfte hervorgebracht, um sie Nichts wirken zu lassen. Auch ist es ein viel deutlicherer Erweis der Allmacht Gottes, wenn er Dinge setzt, die selbst wirken können, als wenn er selbst unmittelbar Alles wirkt.

Attentendum est autem, quoniam ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis est enim ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo quantum ad utrumque summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo, quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum, exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur, quod sint inferiores virtutes agentes divinae providentiae executrices.

Amplius; ad dignitatem regentis pertinet, ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et magis suum dominium ostenditur, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est, quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio. S. Thom. c. gent. l. III. c. 77.

Andere verstehen unter den Werken der Weisheit, welche nutzlos bleiben würden, wenn Gottes Weisheit Alles wirkte, die Produkte eines Landes, welche nicht ausgenutzt werden könnten ohne Erfindung der Schifffahrt. Doch wird ein Jeder leicht sehen, daß in die erhabene Spekulation unsers Verfassers von der göttlichen Vorsehung jene merkantilische schlecht paßt. *διὰ τοῦτο — πιστεύουσιν*, 5, b. Weil die Vorsehung Gottes alle menschlichen Ereignisse, zumal so gefährliche, wie die Schifffahrt, leitet, wenn sie nach den göttlichen Absichten ausgeführt werden, deßhalb können zuversichtlich die Menschen sich Fahrzeugen, die gebrechlich sind, sowohl wegen des Materials (*ἐλαχίστῳ ξύλῳ*) als wegen der Bearbeitung (*σχεδία* improvisirter Kahn, Floß) anvertrauen, und unter der Leitung der göttlichen Vorsehung werden sie gerettet, nicht eigentlich durch ihre unzulänglichen natürlichen Mittel.

διεσώθησαν. Der Aorist ist gesetzt entweder, weil der Verfasser ein Pflegen ausdrücken will, so daß es nach dem Präsens *πιστεύουσι* zu erklären wäre, oder es soll vielmehr von dem Anfange der Schifffahrt erzählt werden, wo allerdings die Gefährlichkeit besonders hervortritt (vgl. die oben citirte Stelle des Horaz) und man am ehesten von einem *ἐλάχιστον ξύλον* und einem Floße sprechen kann; *πιστεύουσιν* wäre dann nach *ἐσώθησαν* als Präsens historikum zu erklären.

Auf die Arche Noes kann sich dieser Vers noch nicht beziehen, weil diese im folgenden Verse durch *καὶ ἀρχῆς γάρ* (nicht *καὶ γάρ* was allerdings = etenim ist) als etwas Neues eingeführt wird, und das Holz jenes großen Schiffes wohl ein geringfügiges (*εὐτελές* 10, 4) Material im Vergleich zur erforderlichen Festigkeit genannt werden, aber doch nicht als ein sehr kleines Holz wie hier bezeichnet werden kann.

V. 6. Denn auch als im Anfange die übermüthigen Riesen umkamen, flüchtete die Hoffnung der Welt auf ein Floß, und hinterließ der Welt Samen des Geschlechtes durch deine leitende Hand.

Ein neuer evidenter Grund, warum Gott eigentlich den Schiffer durch die Fluthen lenkt (V. 3). Bei der Rettung durch die Arche zeigt sich so recht deutlich, daß Gott allein gerettet hat; vgl. zu 10, 4. Nicht gerade an und für sich war die Arche eine bloße *σχεδία*, ein Floß, sondern im Vergleich zu den unermeßlichen Gefahren verhielt sie sich trotz ihrer großartigen Konstruktion wie bei natürlicher Schifffahrt ein Floß, Kahn zu dem Wogendrange des gewöhnlichen Meeres.

ὑπερηφάνων γιγάντων. Vgl. Genes. 6, 1 ff., wo ebenfalls die Sündfluth in die engste Verbindung zu dem der Vermischung der gottes-

fürchtigen Sethiten mit den gottlosen Kainiten entstammenden Riesengeschlechte gesetzt wird. ἐλπὶς τοῦ κόσμου ist Noe mit den Seinigen; schöne Metonymie wie auch Virgil den Askanius spes altera Romae nennt.

σπέρμα γενέσεως. Nach der verschiedenen Bedeutung von γένεσις haben wir entweder: Samen zu einer neuen Generation oder Samen zum neuen Werden oder Samen (zur Erhaltung) der Art.

V. 7. Denn gesegnet ist das Holz, durch das Gerechtigkeit geübt wird.

V. 8. Das von Menschenkindern gemachte Götzenbild aber ist verflucht, es selbst und der es gemacht hat, weil dieser es gearbeitet hat, dieses aber als Verwesliches, Gott genannt worden ist.

Von dem Material der Arche, dem Holze nimmt der Verfasser Veranlassung wieder auf die hölzernen Idole zurückzukommen. Er begründet nämlich die göttliche Leitung der Arche durch den allgemeinen Satz, daß alles Holz, was nach dem Willen Gottes angewandt wird, dadurch gesegnet ist, die Fluchwürdigkeit desselben, wie beim Götzenbilde durch den Zweck erst auf den Stoff kommt.

δικαιοσύνη (V. 7) muß dem Zusammenhange gemäß in seiner weitesten Bedeutung genommen werden: „Thätigkeit nach dem Willen Gottes". Vgl. 1. Tim. 4, 4. Omnis Dei creatura bona est et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Wollte man die Gerechtigkeit im engeren Sinne verstehen, so müßte man entweder mit den bei Jansenius erwähnten Exegeten unter dem Holze den Galgen verstehen, durch den peinliche Gerechtigkeit vollzogen wird, oder mit Anderen jedes Schiff, durch dessen Transithandel justitia commutativa geübt wird. Ueber diese Auffassung brauchen wir kein Wort zu verlieren, da sie offenbar das Holz auch von der „Gerechtigkeit", abgesehen gegen den Zusammenhang und Wortlaut, zu enge nehmen.

Wenn aber alles Holz gesegnet ist, das nach Gottes Willen gebraucht, Werkzeug der Gerechtigkeit wird, so gilt das im eminentesten Sinne vom Kreuzholze, das nach Gottes Willen das Werkzeug der Gerechtigkeit im vollsten Sinne des Wortes geworden ist. Weßhalb mehrere hl. Väter nicht mit Unrecht den in V. 7 ausgesprochenen Satz im sensus consequens aufs Kreuzholz beziehen. Im „mystischen Sinne" könnte nur dann vom Kreuze die Rede sein, wenn man unter dem Holze speziell die Arche verstände, die ein Vorbild der Kirche und deren durch den Kreuztod Christi gegründeten Heilsvermittelung war.

Worin der Fluch und der Segen, die den unvernünftigen Stoff treffen sollen, besteht, können wir aus der Auseinandersetzung des heil. Thomas 2. 2. q. 76 a. 2 entnehmen. Benedictio vel maledictio proprie ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene vel male contingere scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationabilibus subvenitur humanae necessitati. Et hoc modo Dominus homini dicit, Gen. 3. Maledicta terra in opere tuo, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28: Benedicta horrea tua. Et infra: maledictum horreum tuum. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judaeae. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Job diei nativitatis suae.

τὸ χειροποίητον sc. εἴδωλον, stehende Bezeichnung in der griechischen Bibel für Götzenbilder häufig als Uebersetzung von 'elîlîm = Nichtse. Darin zeigt sich so recht die Nichtigkeit ('elîl.) der Götzen, daß sie Werk der Hände des Menschen sind, der sie anbetet.

V. 9. Denn gleich verhaßt sind Gott, wie der Gottlose, so seine Gottlosigkeit.

Durch die Gottlosigkeit wird nicht die Eigenschaft, Form, bezeichnet, wodurch der Gottlose gottlos ist, sondern wegen des Gegensatzes ist das gottlose Werk derselben zu verstehen, das dem Gottlosen als seiner Ursache gegenübersteht; wollte man dem Gottlosen die Gottlosigkeit, wodurch er gottlos ist, gegenüberstellen, so würde folgen, daß Gott den Menschen nicht blos insofern er gottlos ist haßt, sondern auch als Menschen, was gegen die ausdrückliche Erklärung unseres Buches (11, 24 ff.), die es von der allumfassenden Liebe Gottes gibt, verstoßen würde. Amat Deus hominem ut artifex fabricam, sed odit mala opera, quibus fabrica urgetur in lapsum et cogitur in labinam, et qui mala opera odit, malorum operum non potest amare factorem, sicut Salomon sapientissimus protulit: Odio sunt, inquit, Deo inpius et inpietas ejus. Aus den Werken des hl. Hieronymus bei Corn. a Lapide.

V. 10. Denn das Werk wird mit dem, der es hervorgebracht, gestraft werden.

V. 11. Deßhalb wird auch über die Götzen der Heiden Gericht gehalten werden, weil sie in der Schöpfung Gottes zum Gräuel geworden sind, und zur Versuchung für die Seelen der Menschen und zur Schlinge für die Füße des Thoren.

V. 10 enthält nicht den Real- sondern den Erkenntnißgrund zu dem Vorhergehenden; denn nicht weil sie gestraft werden, sind sie verhaßt, sondern umgekehrt; aber wir erkennen den Haß Gottes aus der Strafe. So allgemein übrigens der Gedanke in V. 9 ist, ebenso allgemein mindestens muß er in der Begründung in V. 10 sein. Da aber in V. 9 von jedem gottlosen Werke jedes Gottlosen die Rede ist, so darf auch die Strafe nicht allein auf die Idole, wie gewöhnlich geschieht, beschränkt werden; von der Strafe der Idole ist erst im folgenden Verse, der durch καὶ ἐν εἰδώλοις sich als etwas Neues ankündigt, die Rede. Darnach ist nun nicht blos zu erklären, wie die Idole bestraft werden können, sondern wie überhaupt die äußeren bösen Werke des Menschen Strafe treffen kann. Da aber die Strafwürdigkeit von dem Hasse Gottes, wie das Verdienst von der Liebe Gottes abhängt, beide aber in Fluch- und Segen sich äußern, so kommt die Frage auf folgende oben (V. 10) schon gelöste zurück. Wie können unvernünftige Dinge Gegenstand des göttlichen Fluches oder Segens sein? Antwort: Wegen ihrer Beziehung zu vernünftigen Wesen, insofern sie ihnen entweder 1) zum Unterhalte, zum Vergnügen u. dgl. dienen, oder 2) insofern sie Symbole vernünftiger Wesen sind, oder 3) in besonderer räumlicher oder zeitlicher Beziehung zu denselben stehen. Jedes Wohl und jedes Wehe der unvernünftigen Dinge, welche in diesen Beziehungen zu vernünftigen stehen, trifft eigentlich letztere und der fragliche Satz hängt also aufs Innigste mit dem Prinzip zusammen: Wodurch einer sündigt, dadurch wird er gestraft (11, 17). Die Idole nun haben zu zwei Klassen von vernünftigen Wesen jene vom hl. Thomas genannten Beziehungen, zu den Menschen und den Teufeln. Was zunächst die Dämonen anlangt, so kann hier als bekannt angenommen werden, daß nach dem Glauben der (alexandrinischen) Juden (vgl. LXX Psalm 95, 5: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια (hebr. 'elîlîm), der Lehre des hl. Paulus (1. Kor. 10, 20: Quae immolant gentes, daemoniis immolant) und der einstimmigen Ansicht der hl. Väter (mit vielleicht einziger Ausnahme des Verfassers des Briefes an Diognet), die durch die Orakel und Zauberwerke der Götzen und durch sehr frappante Beispiele in den Martyrakten bestätigt werden, die Teufel wesenhaft in den Götzenbildern zugegen waren, und die denselben erwiesenen göttlichen Ehren in Empfang

nahmen. Die Götzenbilder waren also 1) Wohnungen, 2) Symbole und 3) Kultusgegenstände der Teufel. Indem sie nun verflucht und später vernichtet wurden, traf dieser Fluch die Teufel in jener dreifachen Beziehung. Aber auch die Menschen wurden in dreifacher Beziehung durch das Gericht Gottes an den Götzen bestraft. Denn nicht nur hatte der Stoff, aus dem sie dieselben machen ließen, materiellen und die künstlerische Form ästhetischen Werth, sondern durch die innewohnenden Teufel hatten sie noch viele, theils wirkliche, theils eingebildete Vortheile. Denn die Götzenbilder wurden zu Orakeln, zu magischen Künsten und dergleichen mehr gebraucht, durch deren Vernichtung also die Götzendiener gestraft. Hiermit wäre also erklärt, wie die Götzenbilder überhaupt Strafe treffen kann.

Es wird aber nicht blos vom Verfasser gelehrt, daß sie gestraft werden, sondern spezieller als Werke des Menschen, denn insofern trifft sie Strafe, als sie Gott verhaßt sind; sie sind aber Gott verhaßt als Gottlosigkeit des Gottlosen (V. 9 u. 10) und in V. 11 διὰ τοῦτο wird ja gerade ihre Strafe daraus (V. 10) geschlossen, daß das Werk mit dem Werkmeister gestraft werden wird. Zunächst ist die Beschaffung des Materials und die künstlerische Bearbeitung Werk des Menschen, dessen Werk also im Idol gezüchtigt wird; aber auch Alles, was der Mensch durch den innewohnenden Teufel an wirklichen und vermeintlichen Vortheilen erhält, ist Werk des Menschen, der durch seinen abgöttischen Glauben und die Einweihung und Verehrung den Teufel in das Bild hineinlockt, beziehungsweise hineinzaubert. Cf. Cypr. „De vanitate idolor.“ princ. Wenn also durch göttliches Strafgericht der Götze vernichtet wird, oder auch nur der Teufel es zu verlassen genöthigt wird, so wird das Werk des Menschen gestraft, und selbst die Strafen, die den Teufel, seinen Gott, dabei treffen, sind des Menschen Strafen.

Es fragt sich nun noch, wann diese Prophezeiung über die Bestrafung der Götzen in Erfüllung gehen wird, oder in Erfüllung gegangen ist. — In großartiger Weise ist Gericht gehalten worden über die Götzenbilder, als Christus Gericht hielt über den Fürsten dieser Welt und ihn hinauswarf, d. h. seine Macht brach. Inaugurirt wurde jenes Gericht durch Christi Flucht nach Aegypten, wo nach der Tradition bei seinem Erscheinen die Götzenbilder zusammenstürzten. In den Martyrakten kommen viele Beispiele vor, wo Christen durch einen bloßen Hauch u. dgl. die Götzenbilder zertrümmerten und den in Schlangengestalt darin weilenden Dämon zur Flucht nöthigten. Unser Verfasser hat eigentlich hierbei nicht mehr vorausverkündigt, als was die alten Propheten vom

Untergange der Abgötterei in den messianischen Zeiten so oft wiederholen; aber auch in dem Gesichtspunkte der Bestrafung der Götzenbilder, unter den der Verfasser ihre Vernichtung stellt, trifft er mit den Propheten zusammen, wie z. B. Jerem. 10, 16, wo die LXX sogar denselben Ausdruck für das Gericht haben: *Μάταιά ἐστιν ἔργα ἐμπεπαιγμένα, ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀπολοῦνται.* Da unser Buch offenbar auf diese Stelle anspielt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß *ἐπισκοπή* im strafenden Sinne zu nehmen ist und keine Negation (Vulg.) zu stehen hat. Die Vulgata übersetzt *ἐπισκπὴ ἔσται* mit non erit respectus. *ἐπισκοπή* und respectus können im guten und bösen Sinne verstanden werden, in ersterem = Schonung —, in letzterem = Strafe. Die Vulgata muß entweder *οὐκ ἔσται* gelesen haben, wofür aber in den griechischen Codd. durchaus kein Anhaltspunkt sich findet, wenn man nicht im Fehlen des *καὶ* vor *ἐν εἰδώλοις* im cod. Sinait. einen Hinweis auf eine weitere Variante erblicken will, oder durch Negation der gnädigen Heimsuchung, die strafende Heimsuchung behufs der Emphase umschrieben haben, wenn man nicht lieber mit Reusch eine Verbesserung der Abschreiber, die die doppelte Bedeutung von respectio, respectus nicht kannten, in der Hinzufügung des non annehmen will. In der Sixtinischen Ausgabe fehlte non.

ἐν κτίσματι θεοῦ kann einen zweifachen Sinn haben: 1) Die Götzen sind in der Schöpfung Gottes, in der Alles gut ist, zum Abscheu und Gräuel geworden; in der Schöpfung Gottes, in der Alles dazu dienen soll, dem Menschen zum Wohle zu gereichen und besonders ihn zu Gott hinzuführen, sind sie die einzigen Wesen, die ihrer ganzen Anlage nach, den Menschen von Gott abwenden und zu allem Bösen verleiten. 2) Man kann auch *ἐν* als Uebersetzung des hebräischen Beth essentiae als Bezeichnung des Prädikats fassen: Als Geschöpfe Gottes wurden sie zum Gräuel, und dies kann wieder einen zweifachen Sinn haben: Als Geschöpfe hätten sie gut und nützlich sein müssen, aber sie sind das Gegentheil geworden, oder: Obgleich Geschöpfe, ist ihnen Gottesdienst erwiesen worden, und sind sie zum Gräuel geworden. (Grimm.)

Man sieht leicht, daß die Erklärung des *ἐν* nach dem Hebräischen bei unserem Verfasser nicht leicht angeht, und dieselbe selbst zugegeben, die zweite Erklärung desselben zu fern liegt, die erstere kommt aber auf denselben Gedanken hinaus, den die Worte ausdrücken, wenn wir sie echt griechisch nehmen; denn es ist offenbar einerlei zu sagen: Als Geschöpfe, die den Zweck haben, zu Gott zu führen, haben sie von ihm weggeführt;

oder: In der Schöpfung, in der Alles den Zweck hat, zu Gott zu führen, haben sie von ihm weggeführt.

Creaturae Dei in odium factae sunt, verstehen unbegreiflicher Weise katholische Ausleger von der Erschaffung aller Geschöpfe Gottes und suchen dann durch gekünstelte Erklärungen die Absurdität, daß Gott Etwas zum Hasse, zum Abscheu geschaffen habe u. s. w., mit vieler Mühe hinwegzudifteln! Von den Geschöpfen Gottes im Allgemeinen ist ja hier nicht die Rede, sondern von den Götzen: Geschöpfe Gottes (nämlich die Idole) sind zum Gräuel geworden. — σκάνδαλα gibt die Vulgata durch tentatio, indem sie das Bild, das in σκάνδαλα Fallholz (von der Wurzel skand Sskr. steigen fallen, lat. scandere) liegt, aufgibt. Es wird aber auch in der hl. Schrift σκάνδαλον so konstant für Aergerniß gebraucht, daß es ebensowenig wie das scandalum in der theologischen Sprache noch als Tropus gelten kann.

V. 12. Denn Anfang der Abgötterei ist das Ersinnen von Götzenbildern, aber die Erfindung derselben Verderben des Lebens,

V. 13. Denn weder waren sie von Anfang, noch werden sie in Ewigkeit sein, denn durch Wahn der Menschen sind sie in die Welt gekommen und deßhalb ist ihnen ein jähes Ende zugedacht.

ἀρχὴ γὰρ πορνείας kann in zweifacher Weise verstanden werden. Cornelius a Lapide, Grotius, Schmid u. A. nehmen πορνεία eigentlich und lassen den Verfasser sagen, die Verfertigung von Götzenbildern sei Anfang der Hurerei, Sittenlosigkeit. Dagegen spricht aber, daß πορνεία nicht Unzucht und Sittenlosigkeit im Allgemeinen, sondern die geringste Stufe derselben, die fornicatio simplex bezeichnet. Nun ist es aber 1) nicht wahr, daß der Götzendienst diese Sünde in die Welt gebracht hat, da vor dem Götzendienste und ohne Götzendienst unter den Juden und selbst im Christenthum diese Sünde sehr häufig ist; 2) ist der Uebergang zu den schädlichen Folgen des Götzendienstes speziell zur fornicatio sehr wenig motivirt. Während der verstohlene Uebergang dieser Erklärung von „Hurerei" zu allgemeiner Sittenlosigkeit durchaus gegen den Sprachgebrauch verstößt, ist es vielmehr ganz der biblischen Terminologie eigen, durch πορνεία den Götzendienst zu bezeichnen. So erklärt Suidas s. v. schlechthin als Bedeutung des Wortes: Πορνεία, εἰδωλολατρεία καὶ πόρνος, ὁ εἰδωλολάτρης, παρὰ τὸ πόρρω νεύειν. Ἐξωλοθρεύσας πάντα τὸν πορνεύοντα ἀπὸ σοῦ. So fest steht dem Lexikographen diese Bedeutung von πορνεία, daß er selbst aus der Etymologie des Wortes dieselbe ableitet. Freilich ist dieselbe falsch, da das Wort offenbar mit πέρνημι zusammenhängt (πόρνη, die sich verkauft = meretrix); und so ist

diese Bedeutung vielmehr aus der Anschauung des A. T. erklärlich, welche das Verhältniß Gottes zu seinem Volke unter dem Verhältnisse einer Ehe oder eines Bräutigams zu seiner Braut darstellt. So besonders im hohen Liede, Psalm 44, bei Ezechiel, Oseas und oft. Demgemäß wird der Abfall der Israeliten von Gott und ihr Götzendienst mit stehendem Ausdrucke als „Hurerei" und „Ehebruch" bezeichnet. Aber nicht blos der Abfall der Juden, sondern auch aller Menschen, da auch die Heiden nach dem A. T. nicht vom Heile, von der Gemeinschaft mit Gott, ausgeschlossen sind, wird durch dasselbe Bild bezeichnet, wie dies die von Suidas citirte Stelle des Psalm 72, 27 deutlich zeigt. Vgl. auch Apok. 14, 8; 17, 2 u. s. w.

Der Gedanke wäre also: Der Anfang der Abgötterei ist das Sinnen auf Götzenbilder und die wirkliche Herstellung ist der Grund der potenzirten Verdunkelung des Geistes (vgl. K. 13, μάταιοι φύσει), ist Verderbniß des Willens und der Sitten, denn dies Alles ist unter der φθορὰ ζωῆς (12, b) zu verstehen.

Gegen diese Auffassung der πορνεία, welche auch Rabanus, Bonaventura, Hugo, Holkot, Dionysius, Grimm u. A. theilen, wendet man ein, daß sie einen tautologischen oder mindestens sehr matten Gedanken statuire, da es ja selbstverständlich sei, daß durch die Götzenbilder die Menschen zum Götzendienste verleitet wurden. Darauf könnte ich nun erstens erwiedern, daß ich den Verfasser doch lieber einen matten Gedanken (denn von einer Tautologie kann nicht die Rede sein) sagen lassen will, als einen falschen; denn falsch ist es, daß das Sinnen auf Götzenbilder Anfang und Grund der fornicatio carnalis sei. Der Gedanke aber, daß die Götzenbilder so verlockend sind zur Abgötterei, ist so wenig matt, daß er der Grundgedanke des alttestamentlichen Bilderverbotes war, kraft dessen die Juden nicht einmal ein Bild Jahvehs machen durften, aus Besorgniß, zum Götzendienst verleitet zu werden. Es ist aber auch weiter zu bedenken, daß durch πορνεία in alttestamentlichen Büchern nicht schlechthin die Abwendung von Gott, sondern auch kraft des Bildes die unerlaubte Hinwendung zu den Geschöpfen und die mit der Abgötterei verbundenen Laster einschließt. Man vergleiche z. B. Jerem. 2, das überhaupt auf gegenwärtigen Punkt ein sehr helles Licht wirft. Vers 2. Recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam et caritatem desponsationis tuae, quando secuta es me in deserto. V. 11 ff. Populus meus mutavit gloriam suam in idolum. Obstupescite coeli super hoc et portae ejus desolamini vehementer, dicit Dominus. Duo enim mala fecit populus meus: Me dereliquerunt fontem aquae vivae et foderunt

sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas. V. 16. Filii quoque Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem. V. 20. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternaberis meretrix. Aber, wenn also die πορνεία im alttestamentlichen Sinne nicht blos eine Verirrung in der religiösen Anschauung und Verehrung, sondern auch des Lebens ist, so kann auch der Parallelismus des ἀρχὴ τῆς πορνείας mit φθορὰ ζωῆς, das eine Steigerung des ersten Gliedes enthält, nicht gegen unsere Auffassung vorgebracht werden, zumal man von vornherein nicht wissen kann, ob der Parallelismus wirklich streng synonym ist. Aber außer dem Parallelismus der beiden Glieder unter sich, muß auch ihre logische Beziehung zum Vorhergehenden ins Auge gefaßt werden. Da sie aber den vorhergehenden Vers begründen (γὰρ) beziehungsweise die Bilder erklären sollen, so müssen sie nicht nur erklären, warum die Götzenbilder eine Schlinge und eine Versuchung für die Sittlichkeit des Menschen geworden sind, sondern ganz besonders, warum sie seiner religiösen Anschauung geschadet haben, denn das ist doch die hervorstechende Verschuldung des Götzenbildes, und wegen seiner Abscheulichkeit in religiöser Beziehung (nicht zunächst in sittlicher) wird das Götzenbild βδέλυγμα (V. 31) genannt. Wenn wir nun schon das erste Glied von Vers 12 von der Unsittlichkeit verstehen, wird dasjenige, was eigentlich zu erklären ist, bei Seite geschoben.

Noch einem anderen Einwurf, der zwar von Niemanden gemacht worden ist, aber, wie mir scheint, vor Allem gemacht werden könnte, ist zu begegnen. Man könnte nämlich behaupten, daß nicht die Götzenbilder Grund der Abgötterei, des Abfalls von Gott seien, sondern umgekehrt ihre Verfertigung ohne vorhergehenden Abfall von Gott undenkbar, weil gegenstandslos sei.

Aber 1) ist zu bedenken, daß πορνεία die Abgötterei nicht als reine Spekulation bezeichnet, sondern als vollendeten Abfall von Gott und Versunkensein in alle Laster. Um Götzenbilder zu verfertigen, muß man allerdings die Idee des wahren Gottes mehr oder weniger getrübt haben (obgleich doch auch die Darstellung des wahren Gottes wie des goldenen Kalbes als Idole bezeichnet werden). Nachdem sie aber gefertigt sind, führen sie zum gänzlichen Abfall von Gott.

2) Ist die abgöttische Gesinnung beim Verfertigen der Idole nur bei dem vorauszusetzen, der sie verfertigt; Grund der Abgötterei werden sie aber mehr für Andere. — Durch V. 13 wird negativ begründet (γὰρ), warum in V. 12 von einem Ersinnen und Erfinden des Götzendienstes die Rede sein kann. Deßhalb kann man von einem Erfinden der Ido-

lolatrie reden, weil sie in der Natur der Dinge nicht begründet ist und so nicht mit der Einrichtung des Lebens und der Natur im Anbeginne gegeben war, und nicht bis zum Ende des Bestandes der Welt (εἰς τὸν αἰῶνα) dauern wird.

V. 14 erklärt nun positiv die Art und Weise, wie durch Erfindung der Götzendienst in die Welt gekommen und kann so als dem V. 13 koordinirt gefaßt werden; es liegt aber auch eine Begründung, beziehungsweise nähere Bestimmung des V. 13 darin, indem der Anfang des Götzendienstes aus dem nicht ursprünglichen Irrwahn des Menschen und aus diesem Ursprunge (διὰ τοῦτο) sein schnelles Ende hergeleitet wird. Während V. 13 die Dauer der Götzenbilder einfach läugnet, begründet V. 14 b diese Läugnung aus 14 a. Wenn somit der Monotheismus als die ursprüngliche Form des Gottesbewußtseins bezeichnet wird, so ist „diese Ansicht" nicht blos auf das Alte Test. gegründet, sondern wird von der Philosophie, wie von der Geschichte gleich gebieterisch gefordert. Denn es streitet nun einmal mit der Vorsehung Gottes, daß er ein vernünftiges Wesen, das durch Schöpfung, wenigstens des besseren Theiles unmittelbar aus seiner Hand hervorging, und bestimmt war in geistiger und leiblicher Beziehung Vater des Menschengeschlechtes zu sein, im Zustande der Rohheit ohne gesellschaftliche Entwickelungsmittel in geistiger und leiblicher Hilfslosigkeit in diese Welt zu setzen, in der unzählige Wesen von unendlich geringerer Bedeutung mit Allem ausgerüstet sind, was zu ihrer Existenz, Entwickelung und zur Erreichung ihres Zweckes nothwendig oder auch nur dienlich ist. Gott konnte also, wie er ihn nicht im Zustande der hilfsbedürftigen Kindheit erschaffen konnte, auch nicht bei unentwickelten Geistesfähigkeiten dem Ungefähr seine geistige Entwickelung überlassen, sondern mußte ihm solche Fähigkeiten, die wenigstens zur entsprechenden Ausbildung unmittelbar proportionirt waren, geben. Vgl. S. Thom. I p. q. 94 a 3. Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea, quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum, ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto, quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non pot-

est autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Und was hier der hl. Thomas aus dem aprioristischen Verhältnisse des Menschen zu Gott einerseits und seiner Nachkommen auf rein spekulativem Wege ableitet, das hat durch die neuen Forschungen auf dem Gebiete der Sprachvergleichung die glänzendste Bestätigung gefunden. Dieselben haben nämlich zunächst zwar innerhalb des arischen Sprachstammes, sodann aber auch allgemein nachgewiesen, daß die ersten Erkenntnisse des Menschen durch allgemeine Begriffe vermittelt waren, da die ursprünglichsten Worte, die Wurzeln, die Gegenstände nicht sinnlich-konkret, sondern durch allgemeine Vernunftmerkmale benannten. Es steht nunmehr historisch fest, daß weder die Schallnachahmungstheorie (von M. Müller die Bau-wau-Theorie genannt) noch die Interjectionstheorie (Pah-pah-Theorie), welche einen ursprünglichen thierischen Zustand des Menschen voraussetzen, den Ursprung der Sprache erklären, sondern nur die Voraussetzung eines mit allgemeinen Ideen ausgestatteten Verstandes. Mit der Annahme der ursprünglichen thierischen Wildheit steht und fällt die des ursprünglichen Polytheismus. Denn war der Urzustand nicht der der Rohheit und Wildheit, sondern der der Bildung, so war auch die erste Gotteserkenntniß die, welche bei unverdorbener Natur allein möglich ist, die des einen wahren Gottes, auch wenn derselbe sich nicht durch eine positive Offenbarung den Menschen mittheilte.

Was die Spekulation fordert, wird von der Geschichte bestätigt. In dem ältesten Werke menschlicher und religiöser Erkenntniß (von der heil. Schrift abgesehen), dem Veda wenigstens in seinem ältesten Theile, dem Rigveda, werden nicht nur die Götzenbilder ausgeschlossen, sondern ist auch die Idee Gottes in manchen Hymnen noch nicht zum Polytheismus getrübt, sondern eine Anschauung vertreten, die Max Müller, der sich gegenwärtig mit der Herausgabe des Veda beschäftigt, und ihn kennt, wie Wenige, Theismus oder Kathenotheismus (Essays I, 25) nennen möchte. Ja es kommen Stellen vor, die von ausgesprochenem Monotheismus nicht fern sind. Rgv. I, 164, 46: „Sie heißen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann ist er der Schönbeschwingte, himmlische Ganutmat: Das, welches das Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weise: sie nennen es Agni, Jama, Martâisvan.“ Und X, 114, 5: „Weise Dichter machen den Schönbeschwingten, obwohl er allein ist, mannigfach durch Worte.“

Wenn man nun bedenkt, daß die ursprüngliche Gottesauffassung des Veda Urreligion der Griechen, Römer, Germanen, Slaven, Celten, Perser, Inder ist (S. Müller a. a. O. S. 21 ff., vgl. auch Bunsen, Die Einheit der Religionen I, S. 98 ff.) und daß auch der Magismus und Buddhismus abgeleitete, beziehungsweise appositionelle Religionsformen zum Brahmanismus und Veda bilden, so wird man wohl zugeben, daß wenigstens der Inbegriff des gebildeten Heidenthums von einer monotheistischen Gottesauffassung ausgegangen ist. Von den Semiten hat ja ohnedies Rénan (Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques) gezeigt, daß sie einen angeborenen Instinkt zum Monotheismus haben, was freilich für die späteren Zeiten auf andere Semiten als die Juden angewandt, ungeschichtlich und in einem anderen Sinne als von der ursprünglichen natürlichen Erkenntniß des wahren Gottes verstanden, eminent absurd ist.

κενοδοξία (V. 14) kann dem Wortlaute nach heißen: durch Eitelkeit, oder: durch eitlen Wahn. Für ersteres scheint zu sprechen, daß aus der κενοδοξία der Grund abgeleitet wird, warum den Götzen ein schnelles Ende von Gott zugedacht ist; nun sieht man aber leicht ein, wie wegen der Eitelkeit des Menschen eine solche positive Strafe verhängt werden kann, nicht so leicht ist ersichtlich, wie dies wegen eines Irrwahns geschehen könne, da vielmehr ein durch Wahn entstandenes Werk von selbst ein schnelles Ende findet und nicht des positiven Einflusses Gottes bedarf.

Aber der Irrwahn, welcher den Götzendienst erfand, ist nach dem Verfasser ein verschuldeter VV. 8, 9, 10, und als solcher strafwürdig. Aber auch alles Unheil, was alle Einrichtungen gleichsam von selbst, naturgemäß trifft, welche nicht in der Natur der Dinge begründet, sondern gegen dieselbe durch Verkehrtheit der Menschen eingeführt sind, ist von Gott intendirt, (ἐπενοήθη) und macht eben die natürliche Sanktion des Sittengesetzes aus.

Während also für die Uebersetzung des κενοδοξία durch Eitelkeit = Hochmuth Nichts spricht, wird die andere: Irrwahn durch das Folgende gefordert, denn in dem unmittelbar (V. 15 ff.) folgenden als Beleg für V. 14 angeführten Beispiele der Einführung von Götzenbildern kann von Stolz nicht die Rede sein, sondern nur von einem durch leidenschaftliche Kindesliebe verursachten Wahne. In diesem Sinne ist auch supervacuitas der Vulgata zu verstehen, worüber siehe zu 11, 16. Im Uebrigen las sie nicht κενοδοξία, sondern κενοδοξία und bezeichnete also ohne Veränderung des Sinnes die Idole selbst als supervacuitas, die in die Welt

gekommen; wenn nicht vielleicht ursprünglich adinvenit (statt advenit) dastand, was die Sixtinische Ausgabe nach einigen Handschriften der Vulgata auch aufgenommen hatte.

σύντομον-τέλος. Weder wahr ist, was Grimm aus dieser Stelle schließt, Pseudosalomon habe die Erfüllung der messianischen Weissagungen schon in der nächsten Zukunft gehofft, noch nöthig den Verfasser zu rechtfertigen mit Corn. a Lapide: der Verfasser habe die 200 Jahre bis zu Christus eine kurze Zeit nennen können, noch ist zulässig mit Nannius διὰ τοῦτο in διὰ τό zu verwandeln und mit Beziehung des αὐτῶν auf ἀνθρώπου zu erklären: ob brevitatem humanae vitae (αὐτῶν) imagines et statuas esse inventas, noch mit Tirinus als Strafe für den Bilderdienst (διὰ τοῦτο) das schnelle Ende des Menschen von Gott beschließen zu lassen. Als terminus, a quo der kurze Bestand der Idole gerechnet wird, ist ja offenbar nicht die Zeit des Schreibers, sondern die der Erfindung der Idole genommen, denn er leitet ja das schnelle Ende derselben aus der Nichtigkeit ihres Ursprungs und nicht etwa von einer ihm gewordenen positiven Offenbarung über das baldige Ende des Götzendienstes ab; dieser Grund aber ist schon wirksam seit dem Beginne des Götzendienstes; weil sie auf Wahn gegründet den Keim ihres Unterganges schon in sich tragen, können sie keine lange Dauer haben. Aber haben wir dadurch, daß wir seit dem Beginne des Götzendienstes rechnen, und so statt einiger Hundert einige Tausende von Jahren bekommen, nicht die Anklage gegen den Verfasser verschärft? Mit Nichten, wenn man nicht der großartigen Auffassung des hl. Schriftstellers eine kleinliche Pedanterie substituirt. Was in der Natur der Dinge gegründet ist, und auf Wahrheit beruht, wie die wahre Gotteserkenntniß, das hat ewigen unvergänglichen Bestand; alles dagegen, was gegen die Natur der Dinge verstößt, was dem nichtigen Menschenwahn seinen Ursprung verdankt, wie der Götzendienst, dem hat Gott in der ursprünglichen Einrichtung und fortwährenden Leitung der Dinge einen nur kurzen Bestand zugedacht. Kurz wird also das Dasein der Götzenbilder genannt im Vergleich zur ganzen Dauer der Welt, ja im Vergleich zur unvergänglichen ewigen Dauer der Wahrheit, in Bezug auf welche dasselbe nicht nur kurz, sondern sehr kurz zu nennen ist.

V. 15. Denn von heftiger Trauer über die schnelle Hinwegnahme seines Kindes verzehrt ließ ein Vater ein Bild von ihm machen und ehrte den vormals todten Menschen nun als Gott und übergab seinen Untergebenen Geheimnisse und Opfer.

V. 16. Als dann im Laufe der Zeit die gottlose Gewohnheit sich festsetzte (um sich griff), wurde sie als Gesetz beobachtet und auf Befehl von Gewalthabern wurden die Schnitzwerke verehrt.

V. 17. Und von denjenigen, welche die Menschen nicht in ihrer Gegenwart ehren konnten, weil sie weit weg wohnten, bildeten sie in der Form das Aussehen nach und machten so ein sichtbares Bild des geehrten Königs, um ihm so abwesend, als wäre er gegenwärtig, zu schmeicheln mit allem Eifer.

V. 18. Aber zur Vermehrung des Kultus ermunterte die Unwissenden auch der Ehrgeiz des Künstlers.

V. 19. Denn dieser gab sich alle Mühe, wohl um dem Herrscher zu gefallen, durch seine Kunst die Aehnlichkeit zu größerer Schönheit zu idealisiren.

V. 20. Die Menge aber durch die Anmuth der Arbeit herbeigezogen, hielt den, welchen sie vor Kurzem noch als Mensch geehrt hatte, für einen Gott.

Mit V. 15 beginnt der Verfasser durch Beispiele den Beweis herzustellen, daß durch Wahn der Menschen die Götzenbilder in die Welt gekommen sind. Er führt also beispielsweise, nicht etwa um alle möglichen oder thatsächlichen Arten der Einführung aufzuzählen, drei Umstände an, die theils zusammen, theils einzeln Veranlassung zur Bilderverehrung gaben: 1) Anfertigung von Bildern geliebter Kinder (V. 15, 16), 2) Aufstellung von Bildsäulen gefürchteter Tyrannen (V. 17). 3) Die Schönheit der Kunstwerke (V. 18 ff.).

Die Ableitung des Götzendienstes aus der Todtenverehrung wird gewöhnlich Euhemerismus genannt von dem epikuräischen Philosophen Euhemerus von Messana um 300 v. Chr., einem Zeitgenossen und Geistesverwandten Epikurs. Gestützt auf die kretische Sage, daß Zeus auf Kreta geherrscht habe und sein Grab dort noch zu sehen sei, verwandelte er alle Götter in verstorbene Menschen; daß er aber durch dieses System eine so vernichtende Gewalt auf die Volksreligion auszuüben vermochte, dazu trug die damals schon ganz allgemein gewordene Sitte, Lebendige wie Todte zu vergöttern, Vieles bei.

Aber in unserm Buche findet sich nichts von dem, was der Euhemerismus Irrthümliches enthält; worin dasselbe mit ihm zusammentrifft, das wird durch Reflexion und Geschichte als wahr erkannt. Denn 1) soll an unserer Stelle nicht die Entstehung des Polytheismus und der einzelnen Gottheiten erklärt werden (dies geschieht K. XIII, 1 ff.), wie dies Euhemerus sich zur Aufgabe machte, sondern nur des Bilderdienstes, des Götzendienstes im engeren Sinne. 2) Und selbst dabei ist es dem

Verfasser nicht um eine erschöpfende Aufzählung der verschiedenen Arten zu thun; denn dann konnte er noch viel näher liegende, und ihm jedenfalls nicht unbekannte Beispiele anführen, wie die Verehrung der Eltern durch die Kinder und Nachkommen, (statt daß er das seltenere umgekehrte Beispiel anführt) und die Apotheose (nicht lebender abwesender, sondern) verstorbener Könige. Ja man braucht nicht einmal an die ursprüngliche Einführung der Götzenbilder zu denken, sondern der Verf. beweist seinen Satz, daß sie durch Menschenwahn eingeführt, nicht ursprünglich sind, noch viel besser dadurch, daß er Beispiele aus seiner Zeit hernimmt, in der thatsächlich zahlreiche Kulte einzelner Menschen auf die hier erwähnte Weise eingeführt wurden. Döllinger (Heidenth. u. Jud. S. 314 f.) entwirft von den damaligen Apotheosen nach Plutarch, Athenäus, Polybius, Thucydides, Xenophon, Lucian u. A. folgendes Bild: „Berühmte oder verdiente Männer nach ihrem Tode als Heroen zu verehren, war bei den Griechen längst schon Sitte, aber Lebenden göttliche Ehre zu erweisen, war ihnen früher nicht in den Sinn gekommen. Dazu führte irreligiöser Leichtsinn und Schmeichelei. Schon in den Zeiten des peloponnesischen Krieges errichteten griechische Städte dem spartanischen Feldherrn Lysander Altäre, schlachteten ihm Opfer und sangen Päane ihm zu Ehren und dem Agesilaus ließen die Einwohner von Thasus durch Gesandte ankündigen, daß sie aus Dankbarkeit ihm einen Tempel und Gottesdienst zu widmen im Begriffe ständen. Philipp von Macedonien empfing göttliche Ehren zu Amphipolis und sein Sohn Alexander stellte förmlich an die griechischen Städte die Forderung, ihn als Gott zu erkennen und anzubeten. In Athen wurden darüber öffentliche Berathungen gepflogen, aber während der Redner Lykurg sich unwillig über den neuen Gott äußerte, aus dessen Tempel Niemand heraustreten könne, ohne der Reinigung zu bedürfen, riethen Demades und Demosthenes dem Volke, sich dem Begehren zu fügen, um nicht, während sie dem Könige den Besitz des Himmels streitig machten, die Erde zu verlieren. Was indeß die Athener damals noch zögernd und gezwungen gewährten, das trugen sie wenige Jahre später dem Diedochen Demetrius freiwillig und in verschwenderischer Fülle entgegen; er und sein Vater Antigonus wurden als „rettende Götter" konsekrirt, alljährlich sollte ein Priester an ihren Altären dienen und ihr Kultus mit Prozession, Opfern und Spielen begangen werden; ihre Bildnisse wurden in den Peplus der Athene zugleich mit denen der Schutzgottheiten eingewoben und die Stelle, wo Demetrius gestiegen war, wurde mit Anwendung eines sonst dem Zeus als Gebieter des Donnerkeils eigenthümlichen Epithets — durch Errichtung eines Altars dem „herab-

steigenden" Demetrius geweiht. So oft er nach Athen komme, sollte er mit der für den Empfang des Dionysos und der Demeter bestimmten Festfeier bewillkommt werden. Athen stand nicht allein, Sicyon vergötterte den Attalus, der ihm Getreide gespendet, und selbst Aratus, der Gründer des Achäischen Bundes, feierte dem Antigonus, dem Sohne des Demetrius, Antigonische Feste und sang ihm den Päan, d. h. den sonst nur dem „Retter Apollon" gebührenden Hymnus.

Natürlich wurde nun, was man so willig und reichlich für Lebende that, auch Verstorbenen unbedenklich gewährt, und bloße Heroenehren, wie sie Cymon nach seinem Tode auf Cyprus, Brasides in Amphipolis, Euphron in Sicyon erhalten, genügten nun nicht mehr. Alexanders Feldherr Harpalus erbaute einer gemeinen Buhldirne Pythionika unter dem Namen der Pythionischen Aphrodite einen Tempel; als Alexander selbst die Anbetung seines gestorbenen Lieblings Hephästion geboten, erhob sich ein Wetteifer unter den Städten, dem neuen Gotte Tempel und Altäre zu errichten, Feste ihm zu feiern, und der Schwur bei seinem Namen galt als der heiligste; Träume, durch die er sich geoffenbart, Orakel, die er ertheilt, Krankheiten, die er geheilt, wurden sofort in Menge berichtet. Die Beispiele solcher Apotheosen von Lebenden und Verstorbenen wurden nun immer zahlreicher. In Rhodus erhielt Ptolemäus noch während seines Lebens die Ehre der Anbetung, auch seine Gattin Berenice wurde eine Göttin und man feierte die Geburt seines Sohnes Ptolem. Philadelphus wie die eines Olympischen Gottes. Später setzten die Abgeordneten des Achäischen Bundes in ihren Beschlüssen den Namen des jüngeren Philipp von Macedonien neben Zeus, Apollon und Herakles und als die römischen Gebieter kamen, war die Apotheose fast schon eine herkömmliche Huldigung geworden, die nun auch diesen neuen Besitzern der Gewalt nicht vorenthalten werden durfte, vielmehr nun erst recht ins Große getrieben wurde."

Und über die ägyptischen Apotheosen, die unserm Verf. nächst den griechischen noch vorschweben konnten, sagt derselbe Gelehrte, namentlich auf Lepsius' Forschungen gestützt (S. 454 f.):

„Die Anbetung der vergötterten Könige schloß sich nun [in der alexandr. Periode] in weiter Ausdehnung dem Kultus der überlieferten Nationalgottheiten an. Das war aber nicht neue von den Lapiden erst eingeführte Sitte, vielmehr kamen schon in sehr früher Zeit Apotheosen der alten Pharaonen vor. Abgesehen davon, daß die Könige der beiden ersten Dynastien zu mythologischen Personen wurden und göttliche Verehrung empfingen, hatte bereits Amenophis I. (um 1550 v. Chr.) mit seiner

Gemahlin einen durch viele Denkmale bezeugten Dienst, und es findet sich ein Priester dieses vergötterten Königs, Namens Piahesi, der in seinem Grabesmonument seine Anrufungen noch an beide Gottheiten, den König und dessen Gattin, richtet. Amenophis III. (um 1430) errichtete seinem eigenen Genius, wörtlich „seinem auf der Erde lebenden Bilde Ra-neb-ma" einen noch vorhandenen Tempel und der große Remses Sesostris erscheint in den von ihm erbauten Tempeln als contemplarische Gottheit neben Phthah und Ammon, ja er ist dort sich selbst anbetend vorgestellt und führt den Titel: „Herrscher der Götter". . . .

„Besser als die Pharaonen sorgten die Lapiden für den dauernden Kult ihrer Vorfahren; der regierende König sowohl als alle seine Vorgänger theilten nun mit den alten Landesgöttern Tempel und Altäre, man stellte ihre Bildsäulen in den Tempeln auf, man trug ihre Kapellen bei den vornehmsten Panegyrien mit, selbst in den Privatwohnungen errichtete man ihnen solche Kapellen und betete sie hier zugleich mit Isis und Osiris oder Serapis an. Es gab nun Priester der Götter Soteren, der Götter Adelphen, der Götter Euergeten, der Götter Philopatoren u. s. w. nicht nur in Alexandrien und Ptolemäis, auch in Theben und Memphis und sobald ein Lapide seinem Vater auf dem Throne gefolgt, ward er, er mochte großjährig oder minderjährig sein, unter die Götter versetzt und besorgte der Oberpriester zu Alexandrien seinen Kult. . . . Daß aber Priester und Volk sich die Eindrängung dieser neuen Götter, dieser lasterhaften und blutbefleckten Tyrannen — denn das waren die meisten Lapiden — in ihre Tempel so willig gefallen ließen, dies zeigt, wie tief gesunken dieses Priesterthum damals war; zufrieden und glücklich, daß ihnen die alten Landesgötter in herkömmlicher Weise zu verehren freistand, weigerten die Aegypter sich nicht, neben ihren göttlichen Ochsen, Böcken und Katzen auch ihren todten und lebenden Herrschern, so fremd und unrein ihnen diese immer blieben, Ehrenplätze in ihrem Pantheon einzuräumen."

Wenn es sich also darum handelt, festzustellen, daß überhaupt durch Vergötterung von Menschen Idole entstanden seien, so dürfte das Gesagte hinreichen; aber ebenso historisch ist, daß die ursprüngliche Einführung des Götzendienstes vielfach derselben Quelle ihren Ursprung verdankt. Ohne hierbei viel Gewicht auf die jüdische Tradition zu legen, nach der Saruch (Gen. 11, 20 ff.) durch Verfertigung von Bildern seiner Vorfahren seinen Nachkommen Veranlassung gegeben habe, dieselben göttlich zu verehren, oder auf die Nachricht mehrerer dem Ereignisse sehr fern stehender Väter, Ninus, der König von Assyrien, habe seinem Vater Balus

ein Götzenbild errichtet; notorische Thatsache ist, daß alle heidnischen Völker zwischen ihr historisches und unbekanntes (ἄδηλος nach der bekannten Varronischen Eintheilung) Zeitalter ein mythisches Zeitalter einschieben, das zwar nach der Verschiedenheit der dichterischen Anlage des Volkes mannigfache Modifikationen erleidet, aber darin bei allen übereinstimmt, daß in demselben die Götter und Göttersöhne (Heroen) auf Erden herrschten, welche fortwährend Gegenstand ihrer Verehrung blieben, freilich mit mythologischen Deutungen von Naturerscheinungen versetzt. Die Existenz eines solchen Zeitalters ist allerdings mythisch, aber als historisch ergibt sich aus dessen Annahme die Ableitung und Abstammung der Götter von verstorbenen Menschen. Vgl. auch den treffenden Nachweis der Todtenvergötterung bei Clem., Al. l. c. p. 35 ff. u. p. 29, wo er nach Aufzählung vieler Göttergräber schließt: ἀλλὰ γὰρ ἐπιόντι μοι τοὺς προσκυνυμένους ὑμῖν τάφους, ἐμοὶ μὲν οὓς ὁ πᾶς ἂν ἀριθμὸς χρόνος. Das Einzige, was in der Darstellung unseres Verf. auffallen möchte, ist, daß er mit Uebergehung der Apotheose von Eltern durch die Kinder, vielmehr die von Kindern durch die Eltern erwähnt. Aber es wurde schon bemerkt, daß es ihm besonders darum zu thun war, den Wahnwitz (κενοδοξία) bei der Einführung von Götzendienst aufzudecken. Es ist nun aber offenbar, daß die Apotheose der Kinder durch ihre Eltern viel mehr der Leidenschaft entspringt, da die Liebe der Eltern viel stärker und blinder ist, als die der Kinder und daß diese Vergötterung viel unvernünftiger ist, als das Umgekehrte, weil die Verehrung, welche die Kinder den Eltern schulden, doch eher mit der göttlichen Verehrung Aehnlichkeit hat, als die Verehrung der Eltern gegen ihre eigenen Geschöpfe. An thatsächlichen Beispielen derart fehlt es aber auch nicht. Bekannt ist die Vergötterung des Lustknaben des Kaisers Hadrian, welchem dieser Wohllüstling an der Stätte des Todes desselben in Aegypten die Stadt Antinopolis erbaute und im ganzen Reiche die göttliche Ehre von Statuen, Tempeln, Orakeln, Festspielen, Priestern u. s. w. zuerkannte. S. Clem., Al. l. c. p. 32. Dieses Ereigniß, wenn auch lange Zeit nach der Abfassung unseres Buches Statt gefunden, beweist doch hinlänglich, zu was die blinde Leidenschaft der Heiden fähig war. Dasselbe gilt von den göttlichen Ehren, die Cicero seiner Tochter Tullia nach ihrem Tode zu Theil werden lassen wollte; s. Ep. ad Atticum XII, 35. Aber ganz besonders schlagend ist die Thatsache, die Fulgentius aus den Alterthümern des Spartaners Diophantus über das Verfahren des Aegypters Syrophanes nach dem Tode seines Sohnes anführt, was selbst in den einzelnen Zügen mit dem des hier gezeichneten Vaters und seiner Untergebenen übereinstimmt.

Ein äußerer Grund für die allerdings auffallende Darstellung unseres Verfassers mag auch in der ägyptischen Mythologie gesucht werden. Dieselbe ist nicht zu der großen Mannigfaltigkeit griechischer Göttersagen auseinander gegangen, sondern die ganze Geschichte ihrer Naturgötter besteht in symbolisch bezeichneten Naturprozessen, wobei besonders die Zeugung die erste Rolle spielt; denn selbst die einzige etwas weiter ausgeführte Sage von dem irdischen Leben des Isis und des Osiris ist nur eine Geschichte der befruchtenden Sonne und der Wiederauffindung des Phallus und im Apis wird nur wieder Osiris in seiner ungeschwächten Zeugungskraft verehrt. Deßhalb wurden auch die Kindbettsfeste der Göttinnen mit großem Glanze begangen. Die Stätte, wo die Götterkinder, die eine so wichtige Rolle in den bildlichen Darstellungen bilden, geboren worden, war geheiligt. Brugsch führt eine Inschrift an, die im Ombos aufgefunden wurde: „Dies ist das Land und der Ort des Kindbettes der Göttin Ape; kreißend hat sie geboren ihren Sohn an dieser Stelle." Neben den eigentlichen Tempeln fanden sich häufig kleinere Gebäude, die das Gemach des göttlichen Kindbettes, Mammisi genannt, enthielten. Kleopatra ließ zum Andenken an die Geburt ihres Cäsarion ein Mammisi bauen, in dem die Göttin Ritho den Gott Harpechros (Harpokrates, Horus, der als Morgensonne auch sonst immer als Kind mit dem Finger auf dem Munde abgebildet wird) unter dem Beistande der Lucina gebärend dargestellt war.

Die Götterkinder bilden aber auch ein wesentliches Moment in der ägyptischen Götterlehre. Denn so verworren und unentwirrbar dieses aus unorganischer Verschmelzung von den verschiedensten Lokalkulten entstandene System auch immer ist, so scheidet sich doch ein allgemeiner Gedanke aus demselben aus, der der Göttertriaden. Die Triade besteht aus einem gestaltlosen weiblichen Urwesen (die Hyle), aus welcher sich ein selbstbewußter männlicher Gott heraus differenzirt, der dann mit seiner Mutter einen Sohn erzeugt, welcher die Dreiheit abschließt. Dieser Sohn wird dann immer als Kind dargestellt. So war Horus einerseits das Götterkind in der Trias, deren weibliches erstes Glied die Isis und das männliche zweite der aus ihr hervorgegangene Osiris war, andererseits bildete er eine Trias mit der Göttin Thenenofre und seinem Sohne Pnebto.

Wenn nun unser Verf. durch 13, 1 ff. die erste Person der Trias, den göttlichen Urstoff, geißelte, so ist die gegenwärtige Polemik gegen die beiden andern gerichtet, und zwar von V. 17 an gegen die zweite (betrachteten doch die Aegypter den Osiris selbst als den alten König, der das Land kultivirt habe); kein Wunder also, wenn er die Götter-

kinder in V. 16 u. 17 einer Kritik unterzieht. — *ἀώρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατήρ κλ.* (V. 15). Da *ὥρα* die doppelte Bedeutung von Schönheit und Zeit hat, so kann man zweifeln, ob *ἄωρος* häßlich oder unzeitig bedeuten soll; faßt man es in zweiter Bedeutung, so muß man noch eine Hypallage annehmen, insofern die Trauer unzeitig genannt wird, die durch den unzeitigen Tod des Kindes veranlaßt wird. Die Vulg. übersetzt es mit acerbo luctu und hat es also wohl in erster Bedeutung genommen: Entstellend, häßlich kann nur eine sehr herbe Trauer genannt werden, oder wie 4, 5 hat sie das Bild unreifer und deßhalb herber Früchte vor Augen gehabt. *τελετάς* eigentlich jede Feierlichkeit und jeder religiöser Brauch, gibt Vulg. mit sacrificia, da der Natur der Sache nach und der Erfahrung gemäß, gerade die Opfer den ersten Platz in der Götterverehrung einnehmen.

ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτά. Nicht ein beliebiger vorübergehender, sondern ein dauernder, zur Religion gewordener Kult wird durch die Worte bezeichnet; denn nicht nur liegt dies im Worte *θρησκεύειν* (s. zu 11, 16), sondern es ist auch noch das Imperfekt gewählt, während vorher *ἐφυλάχθη* der Aorist stand, um diese Eingewöhnung als vorübergehenden Zustand, als Uebergangsstadium, den Kult als etwas Festes zu bezeichnen. — *τὴν πόρρωθεν ὄψιν ἀνατυπωσάμενοι* kann ohne große Abänderung im Sinne verschieden gefaßt werden. Entweder: das aus der Ferne gekommene Antlitz (worunter man dann das Bild versteht) nachbildend, oder besser, da durch *ὄψις* nicht das Bild, sondern das Gesicht selbst bezeichnet wird: das in der Ferne befindliche Antlitz nachbildend. Es ist nämlich im Griechischen die Attraktion nicht selten, vermöge derer „eine zum Nomen gehörige Beziehung vom Verbum angezogen und in die zu diesem gehörige sich verwandelt"; so namentlich die Beziehung wo, in die woher; z. B. *ὁ ἐκεῖθεν πόλεμος δεῦρο ἥξει*, Demosth. S. Buttm. Griech. Gramm. §. 151, I. 8. Auch *ἀνατυπ.* kann in doppelter Bedeutung: im Geiste sich vorstellen, nachbilden, oder im Werke nachbilden, vorkommen. Welche von beiden Bedeutungen vorzuziehen sei, muß aus dem Hauptverbum *ἐμφανῆ εἰκόνα ἐποίησαν* entschieden werden, was aber auch wieder doppelt gefaßt wird: Sie stellten das Bild öffentlich auf, oder: Sie machten sich von ihm ein augenfälliges Bild. Zieht man Letzteres, was jedenfalls den Worten besser entspricht, vor, dann wird man auch, um keine Tautologie zu erhalten, *ἀνατυπ.* von der blos geistigen Vorstellung der Gestalt des Königs nehmen müssen.

Statt *κολακεύωσι διὰ τῆς σπουδῆς* Vat., Venet. al. lesen Alex. 55 al. *κολακεύσωσι διὰ σπουδῆς*. Da die sich entgegenstehenden Dokumente ziemlich

gleiche Autorität haben, so muß aus innern Gründen über die ursprüngliche Lesart entschieden werden. *διὰ σπουδῆς* ist offenbar dem Sprachgebrauch entsprechender, als *διὰ τῆς σπ.* Wenn aber Grimm *κολακεύσωσι* dem *κολακεύωσι* vorzieht, „weil die Handlung nicht in die Gegenwart hinüberreicht," so ist dies grundlos, weil die Modi des Aorists keine Zeitbeziehung enthalten. S. Buttm. Gr. Gramm. §. 137, 5. Der Unterschied, zwischen Konjunktiv Präsentis und Konj. Aoristi, wenn er überhaupt festgehalten wird, liegt darin, daß ersterer zum Ausdruck des Dauernden, letzterer zum Ausdruck des Momentanen gebraucht wird. Da nun in unserem Falle die Schmeichelei offenbar dauernde Stimmung und Thätigkeit ist, so muß unbedingt *κολακεύωσι* vorgezogen werden. Der Ehrgeiz des Künstlers (*φιλοτιμία*) findet seine Erklärung in V. 19: *τῷ κρατοῦντι βουλόμενος ἀρέσαι.*

τῷ κρατοῦντι ist wohl absolut zu fassen, dem Herrscher, dem vorhererwähnten *βασιλεύς*. Die Vulgata hat *ἑαυτοῦ* ergänzt: Dem, der den Künstler angenommen hat, der das Bild bestellt hat. Der Sinn bleibt derselbe, da ja der Fürst der Besteller ist.

ἐξεβιάσατο: erzwang, weist auf die große Mühe hin, welche so manche Hofkünstler gehabt haben, um statt häßlicher Porträte, idealisirende Bilder ihrer Mäcenaten zu liefern.

σέβασμα, ein zu verehrender Gegenstand, dem Zusammenhang nach = deus (Vulg.).

V. 21. Und das wurde dem menschlichen Leben zum Fallstrick, daß die Menschen entweder dem Unglücke oder der Tyrannei zu Gefallen den unmittheilbaren Namen Stein und Holz beilegten.

καὶ τοῦτο wird entweder auf das Vorhergehende bezogen und sind darunter die beschriebenen Veranlassungen zum Götzendienst zu verstehen; der Kausalsatz: *ὅτι ἡ συμφ.* erklärt dann, worin die Verführung (*ἔνεδρον*) bestand: das Gesagte wurde zur Verführung, weil, insofern sie beilegten. Oder man bezieht *τοῦτο* auf das Folgende, indem man es als proleptische Zusammenfassung des durch *ὅτι* eingeleiteten Aussagesatzes nimmt, so daß dann das Beilegen des Namens Subjekt und *ἔνεδρον* Prädikat ist, wie wir es in der Uebersetzung ausgedrückt haben. Die Erklärung der Verführung, der unsittlichen Folgen, folgt dann erst in V. 22 ff. Nämlich der Götzendienst verführte die Menschen (nicht etwa blos bei theoretischen Irrthümern stehen bleibend) zu der größten Unsittlichkeit.

τῷ βίῳ entweder: den Lebenden (vgl. 10, 8), oder dem praktischen Leben, der Sittlichkeit.

δουλεύσαντες ist per zeugma zu συμφορᾷ und τυράννιδι zu ziehen, obgleich es eigentlich nur zu letzterem paßt; denn nicht eigentlich dem Unglücksfalle (dem Tode des geliebten Kindes V. 15) gaben sie nach, sondern der dadurch erregten Leidenschaft der Trauer; deßhalb übersetzt die Vulgata mit Beseitigung des Zeugmas sinngemäß sehr richtig: affectui aut regibus deservientes.

τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα wäre nach jüdischem Sprachgebrauch der Name Gottes Jahvehsschem haminpôrasch, der Gott so eigenthümlich ist, daß er keinem falschen Gotte beigelegt wird, oder weil er das absolute Sein des einen Unendlichen bezeichnet, auch nur beigelegt werden könnte (Vergl. Js. 42, 8.) Aber da nicht von Juden, sondern von Heiden die Rede ist, welche diesen Namen kaum kannten, geschweige einem Geschöpfe beigelegt haben, so kann unter ἀκοιν. ὄν. nur der Name Gottes, die richtige Idee Gottes gemeint sein, denn nicht nur ὁ ὤν = Jahveh, sondern auch θεός, richtig verstanden, kann von keinem Geschöpfe ausgesagt werden. Clem. Al., Protr. pag. 37: Ὀλμοι τῆς ἀθεότητος: τὴν ἀκήρατον οὐσίαν τὸ ὅσον ἐφ' ὑμῖν καθορύττετε καὶ τὸ ἄχραντον ἐκεῖνο καὶ τὸ ἅγιον τοῖς τάφοις ἐπικεχώκατε [er hat vorher von der Vergötterung Verstorbener gesprochen] τῆς ἀληθῶς ὄντως οὐσίας συλήσαντες τὸ θεῖον.

V. 22. Da war es nicht genug, in Betreff der Erkenntniß Gottes zu irren, sondern auch in einem großen Kriege der Unwissenheit lebend, nennen sie große Uebel Frieden.

Je nach der zweifach verschiedenen Fassung des vorhergehenden Satzes muß εἶτα mit dann oder mit damals, da übersetzt werden. Hat man übersetzt: das wurde zum Fallstrick, daß . . . sie beilegten, so kann man nicht mit dann, sondern mit da fortfahren; faßt man aber die Schmeichelei, die Trauer, den Ehrgeiz des Künstlers als die Fallstricke, so ist die Verführung derselben auf den Götzendienst selbst gerichtet, und die Unsittlichkeit ist ein neues Moment, das zweite Stadium in der Entwickelung der Abgötterei, und es ist εἶτα mit dann zu geben. So faßt die Sätze die Vulg., wenn sie εἶτα einfach mit et übersetzt. Immerhin bleibt aber der Sinn des Verses: Bei der falschen theoretischen Auffassung der Gottheit blieb man nicht stehen (22 a), sondern die praktische Unordnung der Sitten folgte ihr auf dem Fuße nach (22 b u. c). Demgemäß sollte man nicht ζῶντες als Nebenbestimmung, sondern ἔζησαν im Verbum finitum erwarten. Aber der Verf. will noch einen neuen dritten Umstand in der Verkehrtheit der Götzendiener hervorheben als das Uebermaß der Thorheit und Unwissenheit, daß sie nämlich sich darin,

wie in einem naturgemäßen Gute gefallen; deßhalb faßt er das unsittliche Leben als Nebenbestimmung und läßt den Hauptnachdruck auf das fallen, was der Thorheit die Krone aufsetzt: τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν.

Unter μεγάλῳ ἀγοίας πολέμῳ verstehen Manche die Erhebung der abgöttischen Menschen gegen Gott, nach Art der himmelstürmenden Titanen; Andere die Feindseligkeit, in die sie, weil sie gegen den Schöpfer sündigen, mit allen Geschöpfen, die für ihren Herrn kämpfen, (nach 5, 21), verwickelt werden; Andere den Krieg, welchen sie der Wahrheit und Weisheit ankündigen; Andere den Zwiespalt, der innerhalb des Heidenthums selbst in den Ansichten über die Götter herrscht; Andere den feindlichen Gegensatz, der zwischen den heidnischen Lastern und den entgegengesetzten Tugenden, ja häufig zwischen den Lastern selbst besteht (Corn. a Lap.) Aber alle diese Auffassungen, wenn gleich nicht unrichtig, sind zu speziell, und eine jede faßt nur eines der vielen in dem Ausdrucke beschlossenen Momente ins Auge. Sowohl der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, — von theoretischem Irrthum wird zu praktischer Unordnung fortgeschritten — als auch mit dem Folgenden — γάρ in V. 23 zeigt, daß jenes Sittengemälde Ausführung des μεγαλ. ζ. ἀγ. πολεμ. ist — als auch die Erklärung, die der Verf. selbst davon gibt durch τοσαῦτα κακά, verlangt, unter dem großen Kriege der Unwissenheit die ganze sittliche Verkehrtheit des Heidenthums zu verstehen, und es bleibt nur die Frage zu beantworten, wie der Name auf die Sache paßt.

Da Krieg und Frieden korrelativ sind und gerade hier an unserer Stelle in den schärfsten Gegensatz zu einander gestellt sind, so kann und muß der Krieg in eben so allgemeinem Sinne verstanden werden, wie der Friede. Dem Juden aber ist schalôm nicht blos Waffenruhe, sondern Inbegriff alles Glückes, alles Segens und aller Güter. Man erinnere sich nur an den Nationalgruß: schalôm lekha, pax tecum. Der Krieg ist also in entsprechender Weise der Inbegriff von allem Uebel, Unheil und Verderben. Vielleicht schwebten dem Verf. bei der Anwendung dieser Ausdrücke gerade ähnliche Stellen aus den Propheten vor: Dicunt pax, pax, et non erat pax, Jer. 6, 14. 8, 11. Ezech. 13, 10. Es kann aber auch, abgesehen von dem jüdischen Sprachgebrauche, die Abgötterei mit ihren Folgen ein Krieg genannt werden, wie der entgegengesetzte Zustand, die Verehrung des wahren Gottes und Pflege der Tugend Frieden. Der Mensch steht nämlich nicht unabhängig und isolirt in der Welt da, sondern er ist ein geordnetes Glied in der moralischen Weltordnung, weil durch die innigsten Beziehungen mit anderen moralischen Wesen,

Gott und Nebenmenschen, so wie mit sich und der ganzen Natur verbunden. Wie nun nur derjenige glücklich sein und werden kann, der innerhalb der ihm gesetzten natürlichen Beziehungen bleibt, und Frieden hält und Eintracht mit allen andern Gliedern dieser Ordnung, so kann die ganze menschliche Glückseligkeit durch Frieden bezeichnet werden. Durch die Sünde aber, zumal durch einen so allgemeinen Abfall von Gott und so allgemeines Sittenverderbniß, wie das Heidenthum, fällt das moralische Wesen nicht einfach aus der Ordnung heraus, sondern diese Unordnung erzeugt nothwendig eine Reaktion von Seiten des Prinzips und der andern Glieder der Ordnung, wie, wenn im Planetensystem ein Planet seine Bahn überschritte oder in einer Maschine ein Rad die ihm angewiesene Stelle verließe, durch die Reaktion ein allgemeines Durcheinander, ein Kampf auf Zertrümmerung eintreten müßte. Es entsteht ein positiver Zwiespalt, ein Krieg, zwischen dem Sünder und dem beleidigten Gotte, zwischen ihm und den Mitmenschen, ja mit der ganzen Mitschöpfung, die bestimmt ist zu Gottes Ehre, aber nicht zu seiner Verunehrung gebraucht zu werden; ein Krieg entsteht zwischen den niederen und höheren Fähigkeiten des Individuums selbst, zwischen Genußsucht und Gewissen u. s. w. Ist die Sünde klein und vereinzelt, so ist auch die verursachte Unordnung gering; nimmt sie aber Dimensionen an wie im Heidenthum, dann entsteht ein großer Krieg. Der Zusatz ἀγνοίας bezieht sich im Allgemeinen auf die Ursache des Unheils, die Unkenntniß Gottes und speziell auf die Thorheit, dieses Unheil auch noch Glückseligkeit zu nennen.

V. 23. Denn entweder kindermörderische Feste oder geheime Mysterien oder wahnsinniger, absonderlicher Bräuche Festmähler begehend,

V. 24. Bewahren sie weder das Leben noch Ehen rein, sondern Einer mordet auflauernd den Andern oder kränkt ihn durch Ehebruch.

V. 25. Alles aber durcheinander erfüllt Blut und Mord, Diebstahl und Betrug, Verderbtheit, Treulosigkeit, Verwirrung, Meineid, Störung alles Guten,

V. 26. Undankbarkeit, Befleckung der Seelen, Vertauschung des Geschlechtes, Verwirrung der Ehen, Ehebruch und Unzucht.

V. 27. Denn die Verehrung von nicht zu nennenden Götzenbildern ist der Anfang alles Uebels und Ursache und Ende.

V. 28. Denn entweder rasen sie, wenn sie sich freuen, oder prophezeien Lügen oder leben ungerecht, oder schwören leichtfertig.

V. 29. Denn auf leblose Götzen vertrauend erwarten sie, wenn sie falsch schwören, keinen Schaden zu leiden.

V. 30. Für Beides wird ihnen aber die gerechte Strafe zuerkannt werden, weil sie auf Götzen achtend eitel von Gott dachten und ungerecht in Hinterlist schwören mit Verachtung der Heiligkeit.

V. 31. Denn nicht die Macht derjenigen, bei denen man schwört, sondern die Strafe der Sünder erhebt sich immer gegen die Uebertretung der Ungerechten.

Das hier entworfene Bild von den unsittlichen Folgen des Götzendienstes kann mit Ausnahme von Solchen, die von dem klassischen Alterthume nur die Oberfläche der schönen Sprache, der Kunst u. s. w. betrachten und niemals einen tiefern Blick in die schauderhaften Gräuel des Heidenthums gethan haben, oder von Rationalisten, die dem Heidenthum denselben Rang wie dem Christenthum in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins einräumen, als übertrieben bezeichnet werden. Man lese aber nur, was Döllinger an verschiedenen Stellen seines gründlichen Werkes: Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, besonders SS. 351, 389, 392, 398, 639, 644, 684 ff., 718 fg., Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi, II., wo er unter dem Titel: Dreifacher Charakter des Götzendienstes, Trug, Unzucht und Mord, ein entsetzenerregendes, durch neue Forschungen nicht abgeschwächtes, sondern noch verstärktes Bild von der Gottesverehrung und den Sitten der Götzendiener entwirft. „Daß bei fast allen heidnischen Völkern, wo nicht bei allen — denn die Ausnahme möchte schwer zu finden sein — daß bei fast allen heidnischen Völkern die Unzucht ein wesentlicher Theil des Götzendienstes war, das scheint mir auf mehr, als auf menschliches Verderben zu deuten, um so mehr, da zugleich der schändlichste Trug diese Nationen bethörte, und da nicht nur jene Lüste, die dem sinnlichen Menschen schmeicheln, von den falschen Religionen gereizt und genährt wurden, sondern zugleich das Gefühl des Erbarmens, welches doch von allen Menschen empfunden, von keinem Volke ganz verkannt wird, so sehr erstickt ward, daß Menschen, ihre Götter zu sühnen, Menschen zum Opfer brachten, deren Blut in Strömen von den Altären floß. Und es war nicht etwa nur Ein Volk, es waren nicht etwa nur rohe Barbaren, welche diesen Gräuel übten, sondern fast alle Nationen des Alterthums waren, und verschiedene sind noch jetzt dieses Frevels schuldig." S. 409. Man wird es kaum begreiflich finden, daß Menschen zu solchen sittlichen Verirrungen kommen und sogar für gottgefällige Werke halten konnten. Man vergleiche auch Röm. 1, 24—32.

τεκνοφόνους τελετ. Wie wir oben zu 12, 5 sahen, waren die Kananäer nicht die einzigen, welche Kinder zu religiösen oder magischen Zwecken opferten. Xerxes ließ am Strymon neun Knaben und neun Mädchen lebendig vergraben, und seine Gemahlin Amestris sieben Kinder der edelsten Perser zu Ehren des Mithras. S. Herodot VII, 114, wo er zugleich bemerkt, daß das Lebendigbegraben persische Sitte sei. Auch die Griechen, die humanen Griechen, blieben in Menschen- und Kinderopfern nicht zurück. Mag auch die Opferung der Iphigenie Mythe sein, immer legt sie von der Sitte Zeugniß ab; desgleichen machen uns die Opferungen der zwölf edlen trojanischen Jünglinge auf dem Grabe des Patroklos und der Polyxene auf dem des Achilles mit dem Gebrauche der Kinderopfer in der Zeit des trojanischen Krieges bekannt. Und bis in die spätesten Zeiten wurden am Altare des Bacchus Mädchen zu Tode gegeißelt. Der messenische König Aristomenes opferte, wie vom Orakel verlangt wurde, seine eigene Tochter und 300 Spartaner dem Zeus. Vor der Schlacht bei Salamis opferte der glorreiche Themistokles drei gefangene junge Perser aus königlichem Geblüte dem Bacchos Omestes. Nach Eusebius, Praep. ev. IV, 16 erhielten sich diese Gebräuche bis in die spätesten Zeiten auf den griechischen Inseln: Kreta, Cypern, Rhodus u. s. w.

Es darf also nicht befremden, wenn der Verf. von diesen Gebräuchen nicht wie von Vergangenem spricht, sondern im Präsens redet (ἄγοντες — φυλάσσουσιν). Wenn aber auch zu seiner Zeit dies Alles aufgehört hätte, so würde seine Darstellung dennoch wahr bleiben, freilich nicht als Erzählung, sondern als Schilderung des Heidenthums in seiner Gesammtheit. Es kann deßhalb nur als Chikane bezeichnet werden, wenn man behauptet, „es seien wahrscheinlich die phönizischen Molochsopfer" gemeint und auf diese angenommene Voraussetzung den wirklichen Vorwurf stützt, „der Verf. vergesse in seinem polemischen Eifer, daß dieselben zu seiner Zeit längst aufgehört hatten". Selbst von den Molochsopfern ist es falsch, daß sie zur Zeit des Verf. aufgehört hatten. Denn wenn auch nicht im Mutterlande, aber doch in der phönizischen Kolonie Karthago und nach deren Zerstörung in dem punischen Afrika erhielt sich der Gebrauch, dem Baal-Moloch, von den Römern mit Saturn identifizirt, Kinder zu opfern, bis der Prokonsul Tiberius im zweiten Jahrhundert n. Chr. die Opferpriester an den Bäumen kreuzigen ließ, welche den Tempel jener Gräuel beschatteten.

κρύφια μυστήρια enthält keine Tautologie, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte: geheime Geheimnisse, sondern μυστ. ist der terminus

technicus für die zahlreichen heidnischen Geheimdienste, die durch κρύφια (obscura Vulg.) als solche bezeichnet werden, die durch ihre Schändlichkeiten wirklich im Geheimen gehalten werden mußten; sodann sollen aber auch wohl nicht alle als κρύφια bezeichnet werden, sondern nur eine gewisse Klasse, so daß auch in dieser Beziehung sich die Ausdrücke κρύφ. und μυστ. nicht decken. Mysterien hießen diese Teletä, weil das strengste Stillschweigen den Mysten auferlegt war, dessen Brechung in Athen selbst mit dem Tode bestraft wurde, weil darin geheime Symbole gezeigt, geheimgehaltene Sagen von meist physikalischer Bedeutung von den Göttern (Ceres, Proserpina, Dionysius u. s. w.) erzählt und dargestellt wurden, und durch Geheimweihen die Epopten Zutritt erhielten. κρύφια aber hießen diese Gebräuche, weil zu der symbolischen Darstellung jener Sagen und Naturereignisse, zumal der Zeugung, die schmutzigsten Gegenstände gezeigt und Handlungen ausgeführt wurden. Am zuverlässigsten kann uns Clemens v. Alex. darüber Auskunft geben, der sonst gegen griechisches Wesen, wenn es sich nur irgendwie für das Christenthum verwerthen ließ, nichts weniger als eingenommen ist; der zu einer Zeit lebte, wo das Mysterienwesen noch in üppiger Blüthe stand, und der, um den Heiden gegenüberzutreten, mit Behauptungen, die sie auf das Empfindlichste beleidigen mußten, seiner Sache sehr gewiß sein mußte. S. Protr. p. 9 sqq. (ed. Sylb.)

ἐμμανεῖς — κώμους weist doppelt auf die ausgelassenen Bacchusfeste hin, denn κῶμος bezeichnet eigentlich jedes fröhliche Gelage, dann speziell die mit der Dionysius-Feier verbundenen Schmause, Tänze, Aufzüge u. s. w. Noch näher werden diese Bacchanalien durch ἐμμανεῖς als rasende charakterisirt, wie ja auch die Bacchantinnen von den rasenden Verzuckungen Mänaden heißen.

Die Vulg. gibt κώμους durch vigilias und hat das Wort mit κῶμα Schlaf in Verbindung gesetzt, weil solche Gelage bis tief in die Nacht dauerten, welche Kombinationen Passow s. v. „für höchst unpassend hielt," ebenso wie auch die Ableitung von κώμη, Dorf, Straße, weil diese Aufzüge durch die Straßen gingen. Passow möchte Recht haben, wenn er eine unmittelbare Ableitung meint, aber sicher ist, daß alle drei Wörter von der Wurzel κει in κεῖμαι, Sanskr. Çî liegen, kommen, wovon auch goth. haims und litau. kémas stammen. S. Bopp, Gloss. s. v. Pott, Wurzel-W. I. 542 ff. Grimm, Gesch. d. d. Spr. 401, Kurtius, Griech. Etym. S. 139. Vgl. auch dessen Urtheil über die „Schrullen" Passows in der Etymologie und dessen Ignorirung der Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft S. 14. Durch ἐξ ἄλλων θέσμων oder wie Tischendorf

drucken ließ: ἐξάλλων θ. werden die Bacchanalien noch näher bestimmt, sie sind nämlich durch Herkommen und positive Bestimmungen zu (religiösen) Satzungen geworden. Vielleicht dachte der Verf. auch an das Fest der Satzungen, namentlich die eleusinischen Thesmophorien, an welchen das Andenken an die Gesetzgebung und Einführung von Gesetzen in Attika durch die Ceres gefeiert wurde; denn diese waren, wie Kreuzer, Symbolik IV, S. 458 bemerkt, auch mit bacchischen Riten verbunden, von denen das Fest Oschophorien (ὄσχας Weinrebe) hieß.

Da bei der scriptio continua der ältesten Handschriften sich durch Zeugnisse weder ἐξάλλων noch ἐξ ἄλλων feststellen läßt, so müssen innere Gründe für das eine oder das andere entscheiden. ἐξ ἄλλων, nach andern Gebräuchen, als den genannten, scheint doch einen gar zu platten Gedanken zu geben, den man, wenn keine andere Fassung möglich ist, leicht missen und mit Vulg. übergehen kann. Aber es ist auch unthunlich, die κῶμοι so scharf von den Mysterien zu trennen. Denn die Zerstückelung des Dionysius unter den Namen Zagreus bildet ein wesentliches Moment der Mysterien, daß aber auch unter den ἐμ. — κῶμοι bacchische Feierlichkeiten gemeint sind, unterliegt keinem Zweifel. Deßhalb muß ἐξάλλων unbedingt vorgezogen werden im Sinne von: absonderlich oder verschieden, mannigfach, welches letztere ein handschriftliches Glossar bei Schleusner im Thes. hat: ἐξάλλων, διαφόρων.

Ganz anders freilich, als unser Verfasser, urtheilt über die κῶμοι Passow in seinem Lexikon, dessen hierauf bezüglicher Artikel von Grimm sehr empfohlen wird: „Die regellosen κῶμοι der zweiten Art (nicht vom Staat organisirte) . . . waren ursprünglich nichts als lustige Umzüge berauschter Jünglinge . . . eine Freiheit, welche die alte Welt den Fröhlichen durch keine Häscher und Auflauerer verkümmerte: besonders aber pflegte man bei solchen Gelegenheiten zu der Behausung eines Freundes, eines schönen Knaben (sic), einer Geliebten zu ziehen und ihnen eine Nachtmusik oder ein Ständchen zu bringen." Aber man wird nicht lange zweifelhaft sein, wessen Urtheile man beipflichten soll, ob dem eines sittlich ernsten Schriftstellers, der das wahnsinnige Wesen der Bacchanalien, welche die Ptolemäer mit großem Aufwande in Alexandrien einführten, mit Augen sehen konnte, oder dem eines modernen Philologen, der so sehr von der gleißenden Oberfläche des griechischen Alterthums sich einnehmen läßt, daß er päderastische Verhältnisse für harmlos hält und als alter Mann noch so sehr von dem wüsten Studentenleben gefesselt wird, daß er die Obrigkeit tadelt, welche demselben, um vernünftigen Menschen Ruhe zu schaffen, Schranken setzt. — ἄγοντες hat kausale Bedeutung: da sie

begehen; die schändlichen Religionsgebräuche werden als Ursache der Unsittlichkeit und zwar mit allem Rechte bezeichnet; was auch immer Kreuzer u. A. zur Entschuldigung derselben anführen mögen; die Entschuldigung selbst ist die härteste Anklage: „Weil die unsittlichen und skandalösen Gebräuche und Symbole so öffentlich und allgemein waren, machten sie wenig Eindruck." Anders urtheilten selbst besonnene Heiden, z. B. Plato, Rep. 2, 363.

Die lectio recep. in V. 25 *πάντας — ἔχει* Venet. 253 ist sicher falsch, nicht nur weil sie einen falschen Sinn gibt, sondern vorzüglich weil *πάντα — ἔχ.* Sinait., Vatic., Alex., Ephr. rescr. al., Vulg., Pesch., Arm., Arab. lesen. — *θόρυβος ἀγαθῶν* entweder: Störung, Verfolgung der Guten, oder Störung der Güter = des Eigenthums oder alles Guten, Edlen und Trefflichen. Diese letztere transscendentale Bedeutung scheint wegen der Allgemeinheit des Ausdruckes vorzuziehen zu sein. — Auffallen muß es, daß Vulg. *χάριτος ἀμνησ(τ)ία* mit Dei immemoratio übersetzt. Sollte dies die ursprüngliche Lesart sein, so hätte wohl der Uebersetzer *χάρις* im Sinne von Gnade genommen, die zu spenden, Gott eigen ist, oder hat bei den Wohlthaten, die die Heiden vergaßen, namentlich an die göttlichen gedacht. Uebrigens hat schon Franz Lukas doni (= *χάριτος*, s. 3, 9 u. sonst) statt Dei vorgeschlagen, was auch die Sixtinische Ausgabe nach dem Griechischen hergestellt hatte. S. Reusch, Observ. or. p. 30. Den Schlüssel zur Verständigung bieten mehrere Handschriften der Vulg., welche Domini lesen; da nämlich dieses Wort sehr häufig abgekürzt wird, z. B. D̃ni oder auf andere Weise, so sieht man leicht ein, wie aus doni: Domini werden und mit diesem Dei als synonym vertauscht oder durch eine neue Abkürzung etwa Di in Dei aufgelöst werden konnte. — Inordinatio moechiae (Vulg.) kann doch wohl nicht Uebersetzung von *μοιχεία* sein, sondern dem inconstantia (= *ἀταξία*) scheint aus anderen Handschriften, welche inordinatio (= *ἀταξία*) lesen, letzteres als Glosse hinzugefügt worden zu sein. Nachträglich hat man dann inordin., um es nicht müssig sein zu lassen, als regens zu moechia genommen.

γενέσεως ἐναλλαγή bezeichnet das Nationallaster (der Griechen), das auch bei andern heidnischen Völkern sehr verbreitet war, die Päderastie. S. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. S. 684 ff. von Persien S. 376; von Rom 718 ff.

ἀνωνύμων εἰδ. V. 27, entweder nach hebräischer Auffassung (des Namens = Sache, dabar = res) wesenlose Götzen, oder nach dem griechischen Sprachgebrauche ungekannte, ruhmlose, elende Götzen, oder dem Zu-

sammenhang sehr entsprechend mit der Vulg. infandorum id., die man nicht einmal nennen sollte.

Die Wahrheit des abschließenden in diesem Verse enthaltenen Gedankens beleuchtet der hl. Thomas 2, 2. q. 94, a. 4 ad 1mum: Causae dispositivae idololatriae fuit ex parte naturae hominis defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati, quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causae vel occasionem praebendo per modum initii, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum sicut occisiones hominum et mutilationes membrorum et alia hujusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsum hominem disponunt. Der Götzendienst ist Ursache aller Sünde, d. h. von allen Arten von Sünden. Nach scholastischem Ausdrucke hat omnis, wie häufig, hier keine suppositio complete distributiva, pro singulis generum, sondern pro generibus singulorum.

Durch V. 28 werden die in V. 23—27 ausgeführten unsittlichen Folgen der Abgötterei noch einmal zusammengefaßt, beziehungsweise die hervorstechendsten Punkte wiederholt. — εὐφραινόμενοι μενήνασι weist offenbar auf ἐμμαν. — κῶμ. (V. 23) zurück, προφητεύουσι ψευθῇ das Orakel-, Wahrsager-, Zauberwesen ist in τεκνοφόνους τελετάς, insofern der Kindermord häufig zu magischen Zwecken diente (s. zu 12, 5. 6), und in κρ. μυστήρια enthalten, insofern in den Mysterien nichtige Seligkeitshoffnungen nicht durch Ueberzeugung, sondern durch scenische Gaukeleien verkündigt wurden. Vgl. Cicero Legg. II, 14. Plutarch, de aud. poet. 21 u. A. ζῶσιν ἀδίκως umfaßt alles Uebrige, nur wird die ἐπιορκία speziell und bestimmt wieder aufgenommen durch ταχέως ἐπιορκοῦσι, um daran eine besondere Erörterung in VV. 29—31 anzuknüpfen.

Wenn somit V. 28 eine Wiederholung von VV. 23—27 ist, so scheint der Verfasser im Cirkel sich zu bewegen, indem er die unsittlichen Folgen des Götzendienstes aus dem allgemeinen Satze in V. 27 und diesen wieder aus denselben Daten allerdings modifizirt in V. 28 begründet. Doch ist dem nicht so. Der allgemeine Satz, daß der Götzendienst Ursache aller Sünde sei, kann auf zweifache Weise begründet werden: a priori und a posteriori. Auch abgesehen von der Erfahrung, leuchtet von selbst ein, daß der Götzendienst mit seinen sündhaften religiösen Gebräuchen zur Sünde führen muß, und deßhalb kann mit diesem aprioristischen Satz durch Deduktion die behauptete Thatsächlichkeit der vorher aufgezählten

Sünden im Heidenthum begründet werden. Es kann aber auch andererseits die Wahrheit dieses Satzes durch Induktion aus der Erfahrung genommen werden, und deßhalb kann der Verf. in V. 28 durch jene nämlichen als Thatsachen bekannten Daten den allgemeinen Satz begründen, den er vorher aprioristisch erkannt, zur Begründung seiner Aussage über die Wirklichkeit der Daten vorgebracht hatte.

Denn, auf lebloſe Götzen vertrauend ... V. 29. Zwei Punkte sind es, die in diesen letzten Versen des Kapitels nachgewiesen werden sollen: 1) die Leichtigkeit, mit der die Heiden als Götzendiener falsch schwören und 2) die Strafwürdigkeit eines solchen Meineids. Aber die Begründung bietet nicht geringe Schwierigkeit; denn entweder vertrauen die Götzendiener wirklich auf die Götzen als auf Götter, oder sie vertrauen auf ihre Lebloſigkeit (ἀψύχοις), kraft deren sie ihnen nicht schaden können. Halten sie dieselben wirklich für Götter, dann kann sie ihr Glaube nicht zur Leichtigkeit des Meineids in der Aussicht auf Ungestraftheit verführen. Halten sie dieselben für eitel Nichts, dann ist ihr Schwur zwar unerlaubt, aber kein Meineid, weil sie in der That nicht Gott zum Zeugen anrufen. Doch dieses Dilemma verfehlt seine Wirkung, weil in der Disjunktion ein drittes Glied nicht nur möglich, sondern wirklich vorhanden ist. Denn thatsächlich ist der religiöse Zustand der Heiden nicht der eines förmlichen Unglaubens in Bezug auf die Gottheit und auch nicht eines festen Vertrauens auf die Macht der Götzen. Wesentlich und unvertilgbar ist dem Menschen, der seine Vernunft und sein Gewissen nicht vollkommen betäubt hat, die Idee einer Gottheit. Daß Menschen dazu kommen, daß sie Götzen diese Idee beilegen, zeigt schon Trübung derselben, und durch die Verehrung der Götzen wird dieselbe noch mehr getrübt, ohne jedoch von dem Gedanken einer vergeltenden Gottheit getrennt werden zu können. Das Vertrauen auf lebloſe Götzen ist also, weil die Erbärmlichkeit dieser Götter die Vorstellung von einer göttlichen Strafmacht abgestumpft hat, Veranlassung zum leichtfertigen falschen Schwören, dieses ist aber doch Meineid und strafwürdig, weil der Schwörende sich nicht nur verstellt, sondern auch der Idee des zum Zeugen angerufenen Gottes sich nicht entziehen kann. Nicht also vom Objekte des Schwures (δύναμις ὀμνυομένων), dem Götzen, sondern vom Subjekte, das gegen den wahren Gott sich verfehlt (δίκη τῶν ἁμαρτανόντων), rührt das Strafgericht des Schwörenden her.

ἀμφότερα . . . μετελεύσ. — τὰ δίκαια, ὅτι; für beides, nämlich daß sie schlecht von Gott dachten, und das Heilige verachteten, wird sie die gerechte Strafe treffen. μετέρχεσθαι im Sinne von strafen mit

doppeltem Akkusativ. S. Passow. s. v. Ihr doppeltes Verbrechen besteht 1) im Götzendienste, der also den Meineid nicht entschuldigt, weil sie durch ihre Schuld eine so verkehrte Idee von Gott hatten, daß sie dieselbe auf Holz und Stein übertrugen; 2) im Schwören bei dem Gotte, den sie doch nicht ignoriren können, da besonders seine heiligen Satzungen (ὁσιότητος) sich dem Gewissen aufdrängen.

Fünfzehntes Kapitel.

Thorheit des Götzendienstes aus der Verfertigung thönener Götzen. Höchste Thorheit: der Thierdienst.

V. 1. Du aber, unser Gott, bist gut und wahrhaft, langmüthig und in Erbarmen Alles waltend.

V. 2. Denn wenn wir gesündigt haben, sind wir dein. Wir wollen aber nicht sündigen, wissend, daß wir dir zugezählt sind.

V. 3. Denn dich zu kennen ist vollendete Gerechtigkeit und deine Macht zu wissen, Wurzel der Unsterblichkeit.

Durch Σὺ δέ wird ὁ θεὸς ἡμῶν in Gegensatz zu den falschen Göttern im Vorhergehenden gesetzt. Aber nicht blos zwischen den heidnischen Götzen und dem wahren Gott der Juden, sondern hauptsächlich zwischen den schändlichen, unsittlichen und unseligen Folgen der Verehrung der Götzen und den heiligenden und beseligenden Folgen der Erkenntniß des wahren Gottes wird die Antithese angestellt. Während der Götzendienst Ursache alles Uebels der Sünde sowohl als des Verderbens wird, ist die Erkenntniß (im Sinne des Buches spekulative und praktische zugleich) des wahren Gottes vollendete Gerechtigkeit und Wurzel seliger Unsterblichkeit (denn dies bedeutet ἀθανασία s. zu 1, 12); sie bewahrt vor Sünde und selbst den Sünder vom Verderben, indem sie ihm Vertrauen auf Gott einflößt. (V. 2.) Auf einen anderen Gegensatz weist noch das Folgende hin: Gegen sie, die heidnischen Meineidigen, verfährst du mit Strenge, strafend (14, 31), gegen uns bist du barmherzig. Freilich sollte nach dieser Antithese nicht σὺ δέ, sondern εἰς ἡμᾶς δέ oder etwas Aehnliches stehen; aber dadurch, daß er unser Gott genannt wird, ist auch zugleich angedeutet, daß er diese Güte gegen diejenigen, deren Gott er ist, zeigt. Aber um auszudrücken, daß eigentlich nicht von Gott, seinem innersten Wesen, seiner Neigung die im Vor. erwähnte Strafe ausgeht, sondern durch die leblosen Götzen über sie

kommt, wie eine objektive, unvermeidliche Nothwendigkeit (ἡ δίκη), heißt es: Du aber, unser Gott, bist gegen uns Alle gütig und barmherzig.

Die Verbindung des V. 2 durch γάρ mit dem Vorhergehenden ist nicht ohne Schwierigkeit, die Manche ignoriren, Andere so lösen, daß sie den ersten Vers zum Grunde des zweiten machen (sic! Grimm, Schmid). Der Zusammenhang ist vielmehr folgender: Daraus ergibt sich die allumfassende Güte und Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit Gottes gegen sein Volk, daß wenn sie gesündigt haben, nicht wie die Götzendiener verloren sind, sondern immer noch sein Volk, die Seinen sind, insofern die Erkenntniß der göttlichen Größe sie nicht verzweifeln läßt, sondern zur Buße und Begnadigung führt; es ist also V. 2 Erkenntnißgrund des V. 1. Eine neue Schwierigkeit entsteht aber nun, wie gerade die Erkenntniß der Macht Gottes (κράτος) und nicht vielmehr die der Barmherzigkeit diese heilsame Wirkung üben soll. Die Vulgata löst dieses Bedenken dadurch, daß sie κράτος mit magnitudo übersetzt und also wohl alle die in V. 1 aufgezählten hohen Eigenschaften Gottes verstanden wissen will, deren Erwägung allerdings den Sünder zum Vertrauen anspornen muß. Aber κράτος hat auch noch bei Spätern die speziellere Bedeutung von Herrschaft; Hesych: κράτος, βασιλεία, ἰσχύς, δύναμις, δόξα, ἐξουσία. Es wird also durch κράτος auf ἐν ἐλέῳ διοικῶν τὰ πάντα (V. 1) zurückgewiesen und gerade die Barmherzigkeit und Güte in Gottes Regierung als Objekt der reuigen Erkenntniß dargestellt. Es konnte aber der Verfasser, auch abgesehen von dieser Fassung des κράτος, schon darum das barmherzige Walten Gottes durch Macht oder Herrschaft bezeichnen, als er wiederholt nachgewiesen und eingeschärft hat, daß gerade seine Macht und Herrschaft Grund seiner Liebe und Barmherzigkeit ist 11, 24 ff. 12, 16, 18. Nicht also hat der hl. Verf. „eine äußerst mangelhafte und flache Vorstellung von rechtfertigender Erkenntniß", sondern äußerst mangelhaft und flach sind die Erklärungen seiner Verläumder.

Et si non peccaverimus, V. 2. Diese Lesart der Vulgata kann nicht dadurch erklärt werden, daß man mit Corn. a Lap. sagt, der Uebersetzer habe im Griechischen εἰ gelesen, oder mit Schmid ἐάν fehle im Griechischen; denn εἰ oder ἐάν hätten nicht οὐ bei sich haben können, sondern hätten μή gefordert; und der hypothetische Vordersatz hätte statt εἰδότες, οἴδαμεν als Hauptsatz verlangt; auch kann ἐὰν, was doch wegen des Parallelismus mit dem ersten Gliede vorauszusetzen wäre, nicht den Indikativ regieren. Wir haben also im Lateinischen eine sehr freie Uebertragung, die auch einen guten Sinn gibt, aber doch mit dem Griechischen sich nicht deckt, nämlich eine Steigerung des ersten Gliedes: Wenn wir nicht sündigen,

sind wir noch mehr dein. Im Originale werden aber zwei Gegensätze zwischen den Dienern Gottes und den Verehrern der Götzen aufgestellt: 1) Wir sind nicht verloren, wenn wir sündigen, wie die Götzendiener, welche kein Vertrauen auf eine unendliche göttliche Barmherzigkeit haben; 2) und das ist die Hauptsache, wir werden gar nicht sündigen, da die Erkenntniß des wahren Gottes und seines Verhältnisses zu uns von der Sünde abhält, während der Götzendienst zur Sünde führt.

σοὶ λελογίσμεθα entweder: Wir sind von dir gezählt, wie Schafe von einem Hirten, der keines verloren gehen lassen will; oder wir sind dir zugerechnet, zugetheilt und genau zugezählt als dein Eigenthum, auf deine Rechnung gesetzt, so daß du unsern Untergang gleichsam zu verantworten hast. Es fragt sich aber, wie der Gedanke an dieses Verhältniß zu Gott vor der Sünde bewahrt? Der hl. Augustinus, welcher l. c. liest: scientes, quoniam tui sumus deputati, versteht die deputatio von der Vorherbestimmung und erklärt: Quis digne cogitans habitationem apud Deum, in qua omnes praedestinatione sunt deputati, qui secundum propositum vocati sunt, non enitatur ita vivere, ut tali habitatione congruat. Diese Erklärung hat insofern ihre Berechtigung als alle Beziehungen, in die Gott sich zum Menschen setzt, und ihn so sich zuzählt, ihren Zweck und ihre Vollendung in der vorherbestimmten Seligkeit haben; aber gewiß ist die Rücksicht auf die ungewisse Vorherbestimmung nicht der einzige, ja nicht einmal der erste oder mächtigste Beweggrund, den Menschen von der Sünde abzuhalten; dies thun vielmehr die gegenwärtigen, naheliegenden Motive der Schöpfung, der Erhaltung, durch die wir Gottes Eigenthum sind, der Erwählung zum auserwählten Volke, der Wunder, die er gewirkt, um sich dies Volk zu erwerben, der Dienerschaft und Kindschaft Gottes. Wie viel mehr dieses bei Christo eintrifft, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

V. 3 sollte, wie es scheint, durch eine Folgerungspartikel mit dem vorherg. V. verbunden sein; denn dann ist Gotterkenntniß Quelle der Gerechtigkeit und der Seligkeit, wenn wir durch dieselbe von der Sünde abgehalten und nach der Sünde zur Begnadigung geführt werden. Aber der Verfasser nimmt den V. 3 als Begründung (τὸ γὰρ ἐπίστ.) und setzt also denselben als bekannter voraus, als den V. 2. Und dies konnte er mit vollem Rechte, da er ja den ganzen ersten Theil seines Werkes dem Nachweise des Satzes widmet, daß die Weisheit, d. h. die spekulative und praktische Erkenntniß Gottes diese segensreichen Folgen habe. Auch kann dieser Satz als wesentliches Moment, oder doch als nothwendige Folge jeder religiösen Ueberzeugung ohne Beweis als evident hingestellt

werden; vgl. auch Jerem. 9. 23. 24: Non glorietur sapiens in sapientia sua et non glorietur fortis in fortitudine sua et non glorietur dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me, quia Ego sum Dominus, qui facio misericordiam et judicium et justitiam in terra; und Joh. 17, 3: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Aber nicht blos die Evidenz eines Satzes bestimmt seine Brauchbarkeit, um einen andern zu begründen, sondern auch seine Ausdehnung, insofern naturgemäß das Allgemeine das Besondere begründet. Wenn also der spezielle Satz in V. 2 ebenso evident wäre, wie der allgemeine in V. 3, könnte immerhin letzterer zur Begründung des ersteren dienen.

V. 4. Denn nicht bethörte uns der Menschen hinterlistige Erfindung, auch nicht der Maler nichtsnutzige Arbeit, eine Gestalt beschmutzt mit mannigfachen Farben.

Weil der Verf. im Vorhergehenden ein den Heiden ganz entgegengesetztes Verhältniß der Israeliten zu Gott ausgeführt hat, so erklärt er jetzt deutlicher, daß dies darin seinen Grund hat, daß sie nicht wie die Heiden sich durch erbärmliche Götzenbilder (in der oben 13, 10 ff. 15, 15 ff. erklärten Weise) hätten verführen lassen. Aber eben dieser Satz wird stark angefochten, da nur zu bekannt sei, wie mächtig die Neigung der Juden zum Götzendienste gewesen, wie häufig sie derselben nachgaben; aber sehr mit Unrecht; denn offenbar spricht er nicht von allen Juden aller Zeiten, sondern nur von denen, welche wirklich Gott erkannten V. 3, die wirklich nicht sündigten, oder nach der Sünde zu Gott zurückkehrten V. 2; deren gab es aber zu allen Zeiten des Judenthums; und namentlich zur Zeit, wo das Buch geschrieben wurde, war der Götzendienst im Judenthume so gut wie überwunden und es konnte ein jeder Israelit im Gegensatze zu den Heiden sagen: Uns haben Götzenbilder nicht berückt.

κακότεχνος findet seine Erklärung in 14, 11 ff. εἰς σκάνδαια, εἰς παγίδα . . . — σκιαγράφων gibt Vulg. durch umbra picturae, hat also getrennt: σκιὰ γραφῶν und hat durch die Hervorhebung des Schattens den Sinn des Originals jedenfalls erfaßt. Denn es ist klar, daß nicht ein Vorzug des Malers durch das Wort ausgedrückt werden soll (also nicht Zeichner nach richtiger Vertheilung von Licht und Schatten, Perspektivmaler), sondern es soll unverkennbar der gemalte Gegenstand selbst als nichtiger Schatten bezeichnet werden, wie auch unser „Schattenmaler" in ähnlichem Zusammenhange durch ein Wortspiel diese Bedeutung bekommen könnte. Auf die Gegenstandslosigkeit und Nichtigkeit der Be-

mühung des Malers bezieht sich auch das Epitheton ἄκαρπος. — εἴδος σπιλωθέν ein beschmutztes Bild, soll die Geringschätzung des Verf. gegen die Schandbilder ausdrücken; Vulg. übersetzt es mit: effigies sculpta, was ich nicht für eine Veränderung aus eff. picta ansehen möchte (Reusch), sondern von einer Verschiedenheit der Etymologie herleiten, denn σπῖλος hat nicht nur die Bedeutung von Schmutz, sondern auch als Femininum = σπιλὰς die Bedeutung von Felsen, Klippe, Erhöhung, wofür freilich Passow auch eine andere Quantität (σπίλος) verlangt. Von diesem Nomen abgeleitet, hätte dann σπιλοῦν ganz die Bedeutung von coelare = sculpere. Veranlassung zu einer solchen Fassung gab vielleicht dem Uebersetzer die Verbindung mit εἶδος, Gestalt, die ja nicht mit Farben beschmutzt wird, sondern erst durch die Farben hergestellt wird. Dieses Bedenken kann man aber heben entweder dadurch, daß man σπιλοῦν nicht in der Bedeutung von: (etwas Bestehendes) beschmutzen, sondern: (etwas noch nicht Vorhandenes) erschmutzen, erschmieren nimmt; oder dadurch, daß man εἶδος nicht vom gemalten Bilde, sondern von einer Figur versteht, die nicht Werk der Malerei, sondern der Skulptur ist. In diesem Falle ist nun εἶδος nicht Apposition zu σκ. πόνος, sondern der ganze Ausdruck εἶδ. σπιλ. χρ. διηλλ. ist Apposition zu den zwei vorausgehenden Gliedern κακότ. ἐπίνοια und σκιαγρ. πόν. Insofern nun das Malen von der Erfindung der Götzen durch οὐδέ unterschieden wird, muß in ersterem die Skulptur enthalten sein und εἶδος σπιλ. wird nun in der Weise nähere Bestimmung zum Vorherg., daß εἶδος sich auf κακ. ἐπίν. und σπιλ. χρ. δ. auf σκιαγρ. bezieht; ein einziges Götzenbild ist gemeint, dem die Skulptur die Gestalt, die Malerei Farbe verleiht; und diese Erklärung muß auch deshalb vorgezogen werden, da in dem Verse die kurzgefaßte Antithese zu 13, 11 ff. enthalten ist, insofern hier von den Juden in Abrede gestellt wird, was dort von der heidnischen Götzenverfertigung auseinander gesetzt wird, dort aber die doppelte Bearbeitung des Götzen: durch Schnitzen und Färben erwähnt wird.

V. 5. Deren Anblick den Thoren zur Begierde reizt, und er verlangt die leblose Gestalt eines todten Bildes.

V. 6. Liebhaber des Bösen und solcher Hoffnungen würdig sind diejenigen, welche sie verfertigen, und die sie verlangen und die sie verehren.

Statt εἰς ὄνειδος, Vatic. 68 ist mit Sinait., Alex., Ephr. rescr., Venet. al., Vulg., Pesch., Arm., Ar. zu lesen: ὄρεξιν. Dieses Wort drückt aber nach Sprachgebrauch und Etymologie (ὀρέγω, ὀρέγνυμι, ὀρεγάομαι, strecke mich nach etwas = Skr. ringê (arg), Goth. uf-rak-ja

ausrecken) ein so heftiges nach Vereinigung strebendes Verlangen aus, wie es wohl den sinnlichen Fähigkeiten in Bezug auf sinnliche Gegenstände, nie und nimmer dem religiösen Streben der Heiden eigen war. Man ist daher genöthigt, an die obscönen Verhältnisse mit Götzenbildern, wovon die Alten manche Beispiele anführen zu denken. Plin. h. nat. 36, 5; Arnob. adv. Gentes VI., 22 und besonders Clem., Alex., Protrept p. 38: *Ὁ Κύπριος, ὃ Πυγμαλίων ἐκεῖνος ἐλεφαντίνου ἠράσθη ἀγάλματος· τὸ ἄγαλμα Ἀφροδίτης ἦν καὶ γυμνὴ ἦν· νικᾶται ὁ Κύπριος τῷ σχήματι καὶ συνέρχεται τῷ ἀγάλματι καὶ τοῦτο Φιλοστέφανος ἱστορεῖ. Ἀφροδίτη δὲ ἄλλη ἐν Κνίδῳ λίθος ἦν καὶ καλὴ ἦν· ἕτερος ἠράσθη ταύτης καὶ μίγνυται τῇ λίθῳ· Ποσίδιππος ἱστορεῖ, ὁ μὲν πρότερος ἐν τῷ περὶ Κύπρου, ὁ δὲ ἕτερος ἐν τῷ περὶ Κνίδου· Τοσοῦτον ἴσχυσεν ἀπατῆσαι τέχνη προσαγωγὸς ἀνθρώποις ἐρωτικοῖς εἰς βάραθρον γενομένη· ἀρασταίριος μὲν ἡ δημιουργική, ἀλλ' οὐχ οἷά τε ἀπατῆσαι λογικὸν οὐδὲ μὴν κατὰ λόγον βεβιωκότας. Ζωγραφία μὲν γὰρ δι' ὁμοίοτητα σκιαγραφίας περιστεραῖς προσέπτησαν πελειάδες καὶ ἵπποις καλῶς γεγραμμέναις προσεχρεμέτισαν ἵπποι· ἐρασθῆναι κόρην εἰκονος λέγουσιν καὶ νεὸν καλὸν Κνιδίου ἀγάλματος ἀλλ' ἦσαν τῶν θεατῶν αἱ ὄψεις ἠπατημέναι ὑπὸ τῆς τέχνης οὐδὲ γὰρ ἂν θεά τις συνεπλάκη οὐδ' ἂν νεκρᾷ τις συνετάφη οὐδ' ἂν ἠράσθη δαίμονος καὶ λίθου ἄνθρωπος σωφρονῶν· Ὑμᾶς δὲ ἄλλη γοητείᾳ ἀπατᾷ ἡ τέχνη, εἰ καὶ μὴ ἐπὶ τὸ ἐρᾶν προάγουσα ἀλλὰ ἐπὶ τὸ τιμᾶν καὶ προσκυνεῖν τά τε ἀγάλματα καὶ τὰς γραφάς· Ὁμοιά τε ἡ γραφὴ, ἐπαινείσθω μὲν ἡ τέχνη, μὴ ἀπατάτω δὲ τὸν ἄνθρωπον ὡς ἀλήθεια· ἔστηκεν ὁ ἵππος ἡσυχῇ ἡ πελειὰς ἀτρεμής. . . . Τοσοῦτον οἶστρον αἱ τέχναι κακοτεχνοῦσαι τοῖς ἀνοήτοις ἐνεποίησαν· ἀλλὰ τοὺς μὲν πιθήκους οἱ τούτων τροφεῖς καὶ μελεδωνοὶ τεθαυμάκασιν ὅτι τῶν κηρίνων ἢ πηλίνων ὁμοιωμάτων καὶ κοροκοσμίων ἀπατᾷ τούτους οὐδέν· ὑμεῖς δὲ, ἆρα καὶ πιθήκων χείρους γενήσεσθε λιθίνοις καὶ ξυλίνοις καὶ χρυσέοις καὶ ἐλεφαντίνοις ἀγαλματίοις καὶ γραφαῖς προσανέχοντες; τοσοῦτον ὑμῖν οἱ δημιουργοὶ ἀθυρμάτων ὀλεθρίων οἱ λιθοξόοι καὶ ἀνδριαντοποιοὶ γραφεῖς τε αὖ τέκτονες καὶ ποιηταὶ πολύν τινα καὶ τοιοῦτον ὄχλον παρεισάγοντες·* Sehr treffend läßt aber der Verf. durch den Anblick der Farben (*ὧν ὄψις*) die Sinnlichkeit geweckt werden; denn wenn auch schon die Statuen, selbst der edelsten Kunst an und für sich geeignet waren, durch Nuditäten und noch unzüchtigere Motive des Beschauers Sinnlichkeit zu reizen, so ist das bei solchen, die durch Farbenschmuck oder Fleischfarbe gehoben sind, noch mehr der Fall. Selbst diejenigen Kunstrichter, welche in einer medizeischen Venus nur Darstellung einer „frischen Sinnlichkeit" finden, da die Kälte des Marmors die Leiden-

schaft nicht aufkommen lasse, und dessen blendende Weiße das Gebilde in eine höhere übersinnliche Region versetze, können es nicht billigen, daß der Pinsel eines Tizian durch die Gluth seiner Farben nicht gerade eine an und für sich sinnlichere Gestalt, aber eine die sinnliche Seite des Menschen viel mehr reizende Darstellung lieferte. Durch die Farbe nämlich bekommt die Darstellung mehr konkrete Individualität, mehr Klarheit und Leben, lauter Umstände, welche den heftigsten Eindruck auf die Sinne machen. Daher muß man auch annehmen, daß der Verf. durch σπιλωθέν in V. 4 nicht ein ganz und gar unkünstlerisches und unnatürliches Beschmieren gemeint hat; dem widerspricht schon, daß er eine Mannigfaltigkeit von Farben (χρ. διηλλαγμένοις) auftragen läßt; er nennt die Malerei eine Beschmutzung hauptsächlich deßhalb, weil sie einem häßlichen Gegenstande gewidmet ist; mußten ja doch auch die Juden das schönste Werk eines Phidias schiqqûç, βδέλυγμα nennen.

νεκρᾶς εἰκόνος, εἶδος ἄπνουν scheint einen Pleonasmus zu enthalten, da gewiß εἶδος nicht wesentlich von εἴκων und ἄπν. von νεκρός verschieden ist; aber müßig ist die Häufung der Ausdrücke durchaus nicht; es soll eben mit allem Nachdrucke hervorgehoben werden, daß das Verlangen gegenstandslos ist, daß der Gegenstand seiner Inbrunst Nichts, gar Nichts ist, weder was die Skulptur, noch was die Malerei dazu liefert; todt ist die Darstellung, und nichtig das Dargestellte. Durch diesen Satz wird auch unsere obige Fassung von σκιαγράφων bestätigt; durch die emphatische Betonung des Mangels an Leben beim Götzenbilde wird gleichsam darauf hingewiesen, daß der Künstler kein ζωογράφος, Maler nach der Natur und dem Leben, sondern ein Schatten- und Nichts-Maler war. Die Vulgata gibt ἄξιοι τοιούτων ἐλπίδων sinngetreu durch digni, qui spem habeant in talibus und hat also entweder τοιούτων maskulinisch gefaßt, Hoffnungen auf Solche (nämlich Götter) oder ἐλπίδων metonymisch = Gegenstände der Hoffnung genommen, oder endlich mehr sach- als wortgemäß übersetzt; da die verschiedene Beschaffenheit verschiedener Hoffnungen von der Verschiedenheit der Gegenstände abhängt (actus et habitus specificantur ex objectis), so sind so beschaffene Hoffnungen, Hoffnungen auf solche Gegenstände. V. 6. Die Götzendiener, mögen sie nun die Götzen verfertigen, oder zu schnöder Lust mißbrauchen, oder verehren, sind Liebhaber des Bösen, da ja der Götzendienst nur Böses bringt; sie sind auch würdig solcher Hoffnungen, d. h. sie haben es durch ihre Schlechtigkeit und Thorheit verdient, daß Gott es zuläßt, daß sie auf solche, auf die beschriebene Weise entstandene, todte, Todtes darstellende Bilder von Göttern ihre Hoffnungen setzen.

V. 7. Denn mühevollen Thon zart knetend bildet ein Töpfer zu unserm Gebrauche jegliches Gefäß. Aber aus dem nämlichen Thon bildete er diejenigen Gefäße, welche reinen Werken dienen und die zum Gegentheile ganz gerade so; aber zu welchen von beiden ein jedes gebraucht werden wird, darüber steht dem Thonarbeiter das Urtheil zu.

V. 8. Und übelgeschäftig bildet er einen nichtigen Gott aus demselben Thon, er, der vor Kurzem aus der Erde entstanden, nach Kurzem zu ihr, aus der er genommen ward, zurückkehrt, wenn die Schuld des Lebens ihm abgefordert wird.

V. 9. Aber bekümmert ist er darum, nicht daß er dahin siechen wird und daß er ein kurzzugemessenes Leben hat, sondern er wetteifert mit Goldarbeitern und Silbergießern und ahmt Erzbildner nach und hält es für Ruhm, daß er Trug bildet.

V. 10. Denn Asche ist sein Herz und elender als Erde seine Hoffnung und ehrloser als Thon sein Leben.

V. 11. Denn er mißkannte Ihn, der ihn gebildet und ihm eingehaucht eine thätige Seele und eingeathmet Lebensodem.

Die mit V. 7 beginnende Schilderung der Verfertigung eines thönernen Götzenbildes dient als Begründung (καὶ γὰρ) des in V. 6 ausgesprochenen Gedankens, daß die Götzendiener, besonders aber die Verfertiger derselben wirklich freiwillig das Böse wollen und es verdienen, durch nichtige Hoffnungen getäuscht zu werden. Denn alles menschliche und sittliche Gefühl muß derjenige verscherzt haben, der aus dem Stoffe einen Gott macht, aus dem er, wenn es nur anders beliebt hätte, auch ein Gefäß hätte verfertigen können, das auch nur zu nennen gegen den Anstand ist. Zu Asche verbrannt muß das Herz sein, das aus dem Stoffe, aus dem es selbst zu einem kurzen Leben von Gott gebildet ist, in eitlen und gewinnsüchtigen Absichten sich einen Gott bilden kann.

Es könnte aber befremden, daß der Verfasser, nachdem er schon wiederholt von der Verfertigung von Götzen gesprochen hat, wieder darauf zurückkommt. Aber müßige Wiederholungen sind das nicht. Denn einmal würde schon der Umstand, daß der Verfasser von der entsetzlichen Thorheit und Bosheit des Götzendienstes die tiefste Ueberzeugung hatte, daß er in Mitte desselben lebend auf das Empfindlichste davon berührt werden mußte, ja thatsächlich auch Verfolgungen der Götzendiener zu leiden hatte (V. 14), hinreichen, um uns vollständig zu versöhnen, wenn er uns immer wieder auf diese Gedanken zurückführt. Aber es ist auch immer etwas Neues, ein neuer Zug der Unvernunft und sittlichen Verkommenheit, den er uns bei jedem neuen Bilde vorführt. Von dem geringsten Grade der Absurdität des Götzendienstes führt er uns durch eine

stets zunehmende Steigerung zum höchsten Grade desselben. Die Verehrung der 13, 10 erwähnten Kräfte war schon eine unvernünftige Naturvergötterung, die doch immer noch etwas Gewaltiges, Kräftiges zum Gegenstand hat. Unsinniger ist es, goldene und silberne, noch unsinniger, steinerne, kunstlose Götzen blos wegen ihres Alters zu verehren (ibid.); noch abgeschmackter, auf einen auf die elendeste Weise bearbeiteten Holzklotz sein Vertrauen zu setzen V. 11 ff. Noch größer erscheint die Thorheit, wenn man bedenkt, was sie eigentlich ursprünglich vorstellten und welchen verwerflichen Motiven sie ihre Verehrung verdanken (14, 15 ff.). Der Gipfel der Thorheit nicht nur, sondern auch der sittlichen Verkommenheit liegt in der Verfertigung von irdenen Götzen. (S. oben und unten V. 13.) Aber über alles menschliche Irren hinaus liegt ihm der ägyptische Thierdienst (12, 24), auf den er immer wieder zurückkommt und (15, 18) als Abschluß der Steigerung gelten läßt (S. unten.)

ἀπαλὴν γῆν, V. 7, sehr bezeichnender Ausdruck für den Thon, der durch seine Zartheit, Knetbarkeit zu jedem Werke sich gestalten läßt; aber auch sehr passend in den Zusammenhang, da der Verfasser einerseits hervorheben will, daß es nur in der Willkür des Töpfers liegt, das aus dem gefügigen Stoffe zu machen, was er will: ein anständiges Gefäß, oder ein schmutziges, oder einen Götzen, andererseits aber die unsägliche dem Ehrgeize entstammende Mühe bezeichnen will, die der Töpfer sich gibt, um ein feines Kunstwerk herzustellen; denn der Thon bekommt erst durch Kneten und Stampfen jene Zartheit. Vergl. Ekkli. 38, 30: ἐν βραχίονι αὐτοῦ (κεραμέως) τυπώσει πηλὸν καὶ πρὸ ποδῶν κάμψει ἰσχὺν αὐτοῦ, er bändigt die Kraft des Thones, macht den Thon geschmeidig. S. Fritzsche z. d. St. Bekannt ist ja, welcher anstrengender Vorbereitungen der Thon durch Netzen, Treten, Knetmaschinen u. s. w. bedarf, ehe er verarbeitet werden kann. Daher muß man auch ἀπαλήν nicht attributiv, sondern prädikativ auf γῆν beziehen, zumal da ἐπίμοχθον nur Attribut zu γῆν sein kann. Denn ein Adverbium ἐπίμοχθον kommt nicht vor, wohl aber ἐπιμόχθως; „die Bezeichnung des Adverbialbegriffes durch das Neutr. Adj., die bei den späteren griech. Schriftstellern immer häufiger wird, geht im N. T. (um so weniger im B. d. Weish.) nicht über die in der älteren Prosa festgehaltenen Grenzen hinaus.“ Winer §. 54, 1; auch braucht zarter Thon nicht mühsam bearbeitet zu werden. Der Sinn ist also: mühevolle, noch nicht geeignete Erde knetet er zart.

πρὸς ὑπηρεσίαν ἡμῶν ganz = εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς, 13, 11: zu gemeinem Gebrauche.

ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ. Er bildet zwar alle seine Werke aus Thon, aber es hängt von seinem Belieben ab, was er speziell aus einer Masse machen will. Alles, was er macht, macht er aus Thon, aber in der Bestimmung der Gefäße ist eine Verschiedenheit.

ἀνεπλάσατο, entweder Aorist. ethicus oder erzählend, die Vergangenheit bezeichnend in Bezug auf das folgende Bilden des Gottes, bei welchem die Aufmerksamkeit verweilen soll, während die Verfertigung des Geschirres nur als vorübergehendes Moment erscheinen soll.

τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθὲις χρεος. V. 8. Die Seele, das Leben gehört dem Menschen nicht eigenthümlich, es ist ihm geliehen; seiner Natur nach ist er Staub und wird wieder zu Staub werden (Genes. 3, 19); diesem Staube, diesem Thone ist die Seele nur zeitweilig geliehen. — κάμινειν, wie der Parallelismus mit βραχυτελῆ βίον ἔχει zeigt, in der Bedeutung: schlaff, siech werden, hinwelken, welche Bedeutung in der klassischen Gräzität, besonders den Partizipien der Vergangenheit καμόντες, κεκμηκότες = die Todten, Entkräfteten, die nur eine schwache Schatten-Existenz haben, eigen ist. Vgl. auch Weish. 4, 26. Hesychius führt aber allgemein als Bedeutung von καμεῖν an: κοπιάσαι, ὀκνῆσαι, νοσῆσαι, ἀποθανεῖν. Und nach Benefey (Griech. Wurzellex. II, 150) ist gerade die Schlaffheit und Ermattung der ursprüngliche Begriff, wie die Verwandtschaft mit Sanskr. çam, sedari, cessare zeigt; die Bedeutung: Müde werden von der Arbeit, paßt als zu schwach in den Zsh. sehr schlecht.

ἀλλ' ἔστιν φροντὶς οὐχ ὅτι. . . . V. 9. Es sollte die Negation zu ἔστιν gesetzt sein; daß der abhängige Satz negirt wird, zeigt, daß der Verf. auch den folgenden positiven ἀλλ' ἀντερ. zu ἔστιν φροντὶς konstruiren wollte: Er ist besorgt, nicht daß . . ., sondern daß . . .; statt dessen macht er einen leichten Anakoluth und koordinirt ἀντερείδεται dem ἔστι φροντὶς, was um so leichter geschehen konnte, da ἀντερείδεσθαι nicht schlechthin wetteifern, sondern mit aller Mühe sich Jemanden entgegenstemmen heißt und also den Begriff von φροντὶς eminent in sich schließt. Es ist aber ein so starker Ausdruck gewählt, um die Stärke und Verwerflichkeit des Ehrgeizes noch mehr hervorzuheben: Gerade den Stoff, durch den er an seine Nichtigkeit auf das Lebhafteste erinnert werden sollte, benutzt er, um mit allen Kräften eitlen Wetteifer mit Künstlern in Gold, Silber und Erz einzugehen; dabei muß er freilich alle Kräfte anstrengen, um was dem Stoffe abgeht, durch die Kunst zu ersetzen. Die Nachahmung besteht aber nicht blos darin, daß er ähnliche Gestalten bildet, sondern auch, daß er durch Glasur und Farben seinen Thongebilden das Aussehen von Gold, Silber, Erz geben will; deßhalb nämlich sind seine Arbeiten

κίβδηλα, Fälschungen. Offenbar hat der Verfasser dies Wort gewählt mit Rücksicht auf Analogie von κιβδηλίς, Schlacken (Hesych. ἔστι δὲ κιβδηλὶς ἐν τοῖς μετάλλοις σκωρία); seine durch Glasur den metallenen ähnlich gemachten thönernen Götzen sind doch eigentlich nur Metallschlacken (die bekanntlich auch Glasurausssehen haben). Von den Schlacken nimmt der Verfasser nun Gelegenheit, die aus dem Gesagten sich ergebende Herz- und Gefühllosigkeit des Töpfers durch ein Bild zu bezeichnen, das ohne diesen Zsh. etwas unverständlich oder doch kühn erscheinen möchte. Vgl. übrigens auch Is. 44, 20, nach LXX: Sein Herz ist Gluthasche, zu Metallasche ausgebrannt; denn σπόδος heißt die noch mit glimmenden Kohlen untermischte Asche, auch σπόδιον, Metallasche, Ofenbruch, Schlacke. S. Passow s. v. Wie also die Ausdrücke γῆς εὐτελ. und πηλοῦ ἀτιμ. mit Rücksicht auf das Vorhergehende (V. 7 u. 8) gewählt und verständlich sind, so auch σποδός. (V. 9.)

γῆς εὐτελεστέρα gibt Vulg. durch terra supervacua, in welchem Ausdrucke Jansen. terra für den Ablativ, abhängig von supervacua in dem Sinne eines Komparativs hält; man könnte zur Begründung dieser Fassung geltend machen, daß supervacua keinen Komparativ bilden kann und in super- ein Komparativbegriff liegt; vielleicht ist aber ς am Ende von γῆς vom Uebersetzer übersehen worden. Uebrigens ist die Nichtigkeit schon stark genug durch den Positiv: unnütze Erde ausgedrückt. Nichtiger als Erde kann deßhalb seine Hoffnung genannt werden, weil diese doch Bestand hat, und aus ihr sich selbst etwas Nützliches machen läßt, seine Hoffnungen sind aber vollständig nichtig, weil ohne Gegenstand, und sein Leben ist ehrloser als Thon, weil dieser Stoff seinen Zweck in dieser Welt erreicht, seinen Platz ausfüllt, der Mensch aber, der seinen Schöpfer mißkennt, ein zweckloses Dasein führt (V. 11); denn eines jeden Wesens Ehre besteht darin, die ihm angewiesene Stelle in der Welt zu behaupten, speziell die des Menschen, Gott zu erkennen und darnach zu handeln. — ψυχὴν ἐνεργοῦσαν, πνεῦμα ζωτικόν. Die menschliche Seele wird thätig, sein Geist lebendig genannt mit offenbarem Gegensatze zu dem todten Stoffe, dem Thon: Es ist schlimmer, zu mißkennen, woher man sein Leben hat, als von Natur aus unlebendiger Stoff zu sein.

Aber wie konnte der Verfasser bei dem heidnischen Künstler die ursprüngliche Bildung des Menschen aus Erde, wie sie die Genesis erzählt, als bekannt voraussetzen? — 1) War die biblische Geschichte bei den alexandrinischen Heiden durch die Juden und speziell durch die LXX mehr oder weniger bekannt. 2) Leuchtet jedem Menschen ein, daß er wie er zu Staub und Erde wird, so daraus genommen ist. Eine Kenntniß

der menschlichen Schöpfungsgeschichte in ihren einzelnen Zügen wird hier beim Töpfer nicht vorausgesetzt. — ἠγνόησε (V. 11) darf nach Maßgabe der in K. 13 bewiesenen Verschuldung der Gottesunwissenheit nicht von einer bloßen Unkenntniß, sondern muß von strafbarer Mißkenntniß, Mißachtung verstanden werden.

V. 12. Aber sie erachteten unser Dasein für ein Kinderspiel und das Leben einen gewinnreichen Jahrmarkt. Denn man müsse, sagt man, woher auch immer, auch aus dem Bösen Gewinn ziehen.

V. 13. Denn der weiß vor Allem, daß er sündigt, indem er aus irdenem Stoffe zerbrechliche Geschirre und Götzen bildet.

ἀλλ' ἐλογίσαντο. Man gedachte nicht seines Schöpfers, um darnach auch ein Leben zu führen, sondern hielt das Leben für ein Kinderspiel und für einen Jahrmarkt. Wenn der Mensch bedenkt, daß er sein Leben von einem höheren Wesen erhalten hat, so muß er auch einsehen, daß er es nach dessen heiligem Willen einrichten muß, daß er nach dem Ziele hinstreben muß, das Gott ihm vorgesetzt hat. Nur Unkenntniß dieser wesentlichen Abhängigkeit eines jeden Menschen kann ihn zu der Ansicht verleiten, er dürfe es zu eigenem Vergnügen (παίγνιον) und zu eigenem Nutzen (πανηγ. ἐπιχ.) gebrauchen.

ἐλογίσαντο. Der Plural ist gesetzt, um diese Lebensansicht als eine allen Heiden eigenthümliche hinzustellen. Uebrigens lesen Vatic. a. 1 m., Sinait. a. 2 m. 106 al. ἐλογίσατο. — παίγνιον. Dem Spiele eigenthümlich ist, daß es ohne weiteren Zweck in der Beschäftigung um ihrer selbst willen Vergnügen sucht. Wer also das Leben für ein Knabenspiel hält, der spricht ihm allen höheren Zweck ab und behauptet, man lebe eben nur, um zu leben, um sich zu unterhalten. πανηγυρισμὸν ἐπιχερδῆ. Jede öffentliche Versammlung und Feier heißt πανήγυρις, π. . . . ρισμός, speziell aber werden die griechischen Nationalspiele, die auch mit Jahrmärkten verbunden waren (vgl. deutsch: Messe), so genannt. Aus dem Beisatze ἐπιχερδῆ erhellt, daß der Verf. an letztere zunächst gedacht hat. Unter demselben Bilde hat auch Pythagoras nach dem Berichte des Jamblichus, des Diogenes, Laert. und Ciceros das Treiben seiner Zeit gekennzeichnet. Cicero sagt Qu. Tuscul. l. 5 n. 9. Pythogaram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate: nam et illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent, alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur; esset autem quoddam genus eorum idque vel maxime ingenuum, qui nec

plausum nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent studioseque perspicerent, quid ageretur et quomodo; item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae, raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiosse intuerentur.

δεῖν γάρ φησιν, Beleg für den Satz, daß sie glauben, das Leben habe zum Zwecke, Gewinn zu machen. Durch φησίν wird der Gedanke spezieller auf den Töpfer zurückgelenkt, wenn man den Ausdruck nicht, wie oft, impersonal fassen will: man sagt. Wenn das Leben keinen anderen Zweck hat, als Gewinn zu machen, dann gibt es gar nichts Böses, sondern gut ist Alles, was zur Erreichung dieses Zweckes unternommen wird, und die höchste Lebensnorm ist: Man muß immer und in Allem seinen Gewinn suchen. Weil aber auch dieser verkommene Handwerker klar einsehen muß, daß es einen höheren Lebenszweck gibt, und daß also seine Handlung Sünde ist (V. 13), deßhalb ließ ihn der Verf. in seiner Habsucht sagen: Auch aus dem Bösen muß man Gewinn ziehen. V. 13. Der Hauptgrund, warum der Thonarbeiter ganz besonders die Verwerflichkeit seiner Götzenfabrikation einsehen muß, liegt 1) in der Gebrechlichkeit irdener Waaren und 2) in dem Umstande, daß aus demselben Stoffe gemeines Geschirr (anständiges und unanständiges) und auch Götzen gemacht werden, 3) daß der Stoff der geringfügigste ist: Erde (ὕλης γεώδους).

γλυπτά, hier offenbar nicht Schnitzwerk, sondern geformte und gebrannte Figuren; in der griechischen Bibel bezeichnet eben γλυπτά Götzenbilder, weil sie gewöhnlich geschnitzt waren.

V. 14. Aber alle sind sehr thöricht und unselig mehr, als die Seele eines unmündigen Kindes, die Feinde deines Volkes, die sich desselben bemächtigt haben, welche sowohl alle Götzen der Heiden für Götter hielten, denen weder Gebrauch der Augen zum Sehen, noch Nasenlöcher zum Einziehen der Luft, noch Ohren zum Hören, noch Finger an den Händen zum Greifen, und deren Füße träg sind zum Gehen.

Gegen Vatic., Sinait., Venet. al. und die älteren Uebersetzungen, welche πάντες (V. 14) lesen, haben Alex., Ephr. rescr. al. πάντων und gegen Vatic., Alex. al., die ἀφρονέστατοι lesen, haben Sinait, Ephr. rescr. al ἀφρονέστεροι; die Vulg., welche den Positiv incipientes dem infelices supra modum koordinirt, will auch wohl ersteres in demselben Sinne gesteigert wissen. Fritzsche (libri Apocr.) hat ἀφρονέστεροι in den Text aufgenommen; dann mußte er aber auch πάντων mit rezipiren, da

πάντες ἀφρονέστεροι kaum erträglich ist. In der That scheint es, daß man den Vergleich mit dem unmittelbar vorausgehenden einen Töpfer ins Auge fassend und den weiter liegenden mit allen (von Kap. 13 an) vorher genannten Arten der Götzendiener übersehend (s. zu V. 7 ff.) πάντων in πάντες und weil nun der Komparativ nicht mehr dazu paßte, denselben in den Superlativ verwandelte. Jene Steigerung bleibt übrigens, wenn auch nicht so hervortretend, wenn man πάντες liest; der Sinn ist dann: Nicht blos der Thonarbeiter, sondern alle unsere Feinde, und diese noch mehr als jener, sind unselig; ja (wie das Folgende zeigt) mehr als Alle.

Wer sind nun die Feinde des Volkes Gottes? Diejenigen, welche πάντων vorziehen, können darüber nicht im Zweifel sein, da ein Volk von allen Götzendienern herausgehoben wird, welches die Israeliten bedrückt habe. Aber auch wenn man πάντες vorzieht, kann man nicht an alle Feinde der Israeliten denken, sondern nur an die Aegypter, beziehungsweise an die Ptolemäer. Denn es ist klar, daß von den Nämlichen die Rede ist, wie in V. 18 (wo offenbar von dem Thierdienste der Aegypter gesprochen wird), dessen Verbum σέβονται durch καὶ mit dem Vorausgehenden verbunden wird, ohne daß nur die geringste Andeutung der Aenderung des Subjektes vorhanden wäre. Da nun unmittelbar vorher kein Plural vorkommt, sondern vom Götzenverfertiger im Singular die Rede ist, so kann σέβονται, sie verehren, nur dasselbe Subjekt haben wie ἐλογίσαντο, nämlich ἐχθροί (πάντες). Diese Zusammengehörigkeit wird noch deutlicher ausgedrückt durch καὶ nach ὅτι in V. 15, welchem καὶ in V. 18 (sowohl als auch) entspricht. Ersteres καὶ ist durch Vatic., Sin., Venet. al. hinlänglich bezeugt, zumal der Ausfall sich sehr leicht aus der weiten Entfernung des zweiten entsprechenden καὶ (V. 18) erklären läßt.

Die ganze Anschauungsweise des Verf. verlangt, auch noch V. 18 mit zur Begründung der allerhöchsten Thorheit und Unseligkeit der Feinde Gottes zu ziehen, und also auch schon in V. 14. 15 an die ägyptischen Thierdiener zu denken. Denn 1) sind es immer wieder die Aegypter und ihr Verhältniß zum Volke Gottes, worauf er immer wieder zurückkommt; fast scheint es unmotivirt, wenn man sich nicht der Lage des Verf. erinnert, vergl. z. B. 12. 23; 2) gilt ihm für den größten Gräuel des Götzendienstes der Thierdienst, dessen Thorheit er gar nicht vergessen kann, und den er V. 18 ausdrücklich als das Erbärmlichste bezeichnet. Wenn er aber V. 14 die höchste Stufe der Thorheit angekündigt hat, so darf als Begründung desselben nicht blos V. 15, sondern muß auch noch V. 18 herzugenommen werden. 3) Wird als besonders große Thorheit

hervorgehoben, daß sie aller Heiden Götzen für Götter hielten; es ist aber unrichtig zu behaupten, daß alle Heiden aller andern Völker Götzen anerkannt hätten, da manche derselben, wie die Perser, die alten Aegypter anerkanntermaßen sehr exklusiv waren, so daß es unter persischer Herrschaft in Aegypten zu heftigen Konflikten zwischen den Religionen beider Völker kam, namentlich unter Darius Nothus und Artaxerxes Ochus. Was die assyrischen Politiker über die Götzen anderer Völker dachten, zeigt die Rede Rabsaces Is. 36, 18 ff. 4) Waren nicht alle Götzendiener Feinde der Israeliten, da sie z. B. unter persischer Oberherrschaft sich sehr wohl befanden.

Welche Götzendiener sind nun aber zugleich besondere Feinde der Juden, und Thierverehrer und ausgezeichnet durch religiösen Synkretismus? Das sind die ägyptischen Griechen, die Ptolemäer, welche nicht nur sehr willfährig gegen die ägyptischen Landesgötter waren, sondern zugleich die den späteren Griechen beliebte Identifizirung ihrer Götter und Kombination der Götternamen mit denen aller Völker in Alexandrien in Praxis übergehen ließen. Aber haben wir hiermit nicht Grimm in die Hände gearbeitet, der behauptet, wenn man nicht blos die alten Aegypter verstände, was bei der richtigen Lesart *πάντες* nicht angehe, so wäre der Verf. aus der Rolle des Königs Salomon gefallen? Mit Nichten. Man kann nicht aus der Rolle fallen, wenn man keine angenommen hat. Der Verf. will nicht betrügen, wenn er Salomon redend einführt, sondern läßt wie andere Schriftsteller Weisheitslehren durch den Mund des größten Weisen vortragen, während er ja durch die Zeit, in der er schrieb, durch die Sprache u. s. w. (s. Einl. §. 1) den Leser über den wahren Verf. nicht im Zweifel ließ. Salomon wird aber auch nur ausdrücklich eingeführt, wo es sich um die erhabensten Weisheitslehren handelt, um dieselben auf diese Weise zu empfehlen; aber bei der Behandlung des Götzendienstes tritt, wie die hebraisirende Ausdrucksweise, der hebräische parall. membrorum, so auch die Person des Salomon mehr zurück und die schlagendsten, sich selbst genugsam empfehlenden Argumente des Verf. treten in den Vordergrund. Unsere Stelle allein würde hinreichen, einem jeden Unbefangenen die Ueberzeugung beizubringen, daß der Verf. keine Rolle spielen will und deßhalb mit dem größten Unrecht Pseudosalomon genannt wird.

ὑπὲρ ψύχην νηπίου oder *νηπίων* gibt Vulg. durch supra modum animae superbi, was durch keine Auktorität unterstützt, auf einem Schreibfehler beruhen muß. Vielleicht gehörte supra modum zu insipientes als Uebersetzung des Superl. oder Komparativs, und stand nach infelices supra animam pueri; durch das wiederholte supra kam modum nach infelices,

und nun mußte animam in animae verwandelt werden. Dann ist aber immer noch nicht superbi erklärt; es einfach als eine Verwechselung mit pueri anzusehen, scheint zu gewagt. Sollte vielleicht der Uebers. νήπιος als negirtes ἤπιος (sanft) gefaßt und so „übermüthig" erhalten haben?

Die schöne Schilderung der Macht- und Leblosigkeit der Götzen in V. 15 ist ähnlichen Darstellungen in den Psalmen 113 und 134 nachgebildet.

V. 16. Denn ein Mensch hat sie gemacht und Einer, dem der Geist geliehen ist, hat sie gebildet. Denn Keiner kann, ein Mensch, einen ihm auch nur gleichen Gott bilden.

V. 17. Aber als Sterblicher macht er einen Todten mit ruchlosen Händen; denn er ist besser, als was er verehrt; denn dieser ist es, der lebte, jene aber niemals.

Die Götzen sind todt und unthätig, denn der Mensch, welcher sie verfertigt, kann ihnen kein Leben geben, 1) weil er ja selbst das Leben von einem Andern und zwar als Darlehn, nicht als Eigenthum bekommen hat. Nur derjenige, der das Leben aus sich und kraft seiner Wesenheit als eigenstes Eigenthum hat, kann Leben, geistiges Leben schaffen. 2) Weil der Mensch nicht einmal einen Gott, der dem Menschen gleichkäme, bilden (erschaffen, nicht erzeugen) kann.

Der letzte Grund wird durch γὰρ dem vorhergehenden nicht untersondern beigeordnet; die Kraft der Begründung liegt in der allgemeinen Erfahrung, während der erste Grund aprioristisch ist. Derselbe Doppel-Gedanke wie in V. 16 wird in V. 17 in anderer deutlicherer Form wiederholt; insofern derselbe verdeutlicht, kann er durch denn eingeleitet werden, daher Vulg. enim; insofern die Form eine andere ist, muß der Uebergang vermittelt werden, was das Griech. δέ thut. Als Einer, der dem Tode bestimmt ist, kann ihm das Leben nicht wesentlich sein, kann er nichts Lebendiges bilden, am allerwenigsten durch ruchlose Werke (χερσὶν ἀνόμοις), bei welchen ihm der Urheber des Lebens sicher nicht beistehen wird. θνητὸς δὲ ὢν νεκρὸν ἐργάζεται entspricht also dem τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος ἐπλ. in V. 16, ebenso wie dem οὐδεὶς γὰρ αὐτῷ ὅμοιον ἄνθρ. ἰσχ. πλάσαι θεόν ebendaselbst κρείττων . . . V. 17, welches positiv ausspricht, was jenes durch Negation ausgedrückt hatte, und das am Anfange stehende γάρ kann nur in einer logischen Kausalbeziehung zu οὐδεὶς γὰρ . . . ὅμοιον ἰσχ. in V. 16 stehen, mit dem unmittelbar vorausgehenden θνητὸς δὲ ὢν . . . steht der Satz in keiner logischen Verbindung.

Wir haben hierbei die lect. rec. in V. 16, welche am klarsten den Sinn ausdrückt, der allein in den Zusammenhang paßt, vorausgesetzt, die

durch Vatic., Venet. alii, Vulg. gestützt ist, nämlich αὐτῷ (oder was in ursprünglichen accentlosen Handschriften nicht davon zu unterscheiden war und dem Sinne nach identisch, nur deutlicher ist, αὐτῷ (ἑαυτῷ) ὅμοιον ἀνθρώπως). Die übrigen zahlreichen Varianten siehe bei Fritzsche.

ὧν αὐτὸς μὲν ἔζησε V. 17 ein eigenthümlicher Gebrauch des Genitivs vom Relativ (in partitiver Bedeutung), welcher die beiden folgenden Glieder: αὐτὸς μὲν und ἐκεῖνα δὲ einschließt. Die Vulgata hat wohl ὡς gelesen, da sie quia ipse übersetzt. Daß der Satz begründen soll, ist übrigens klar. Alle Schwierigkeit beseitigt Sinait., der nicht σεβ. αὐτοῦ, sondern σεβ. ἀνθ' liest, woran sich dann ὧν passend anschließt: Denen gegenüber er lebt, sie aber niemals.

V. 18. Und auch die Thiere, das Abscheulichste verehren sie; denn in Bezug auf Wahnwitz sind sie, wenn man sie in Vergleich setzt, erbärmlicher, als das Uebrige.

V. 19. Auch sind sie nicht gerade schön, um sie zu lieben, da es sich um das Gesicht von Thieren handelt. Sie sind aber auch dem Lobe Gottes und seinem Segen entgangen.

V. 18 und darin besonders ἄνοια ist nicht ohne Schwierigkeit, die man auf verschiedene Weise zu lösen gesucht hat. Da die Handschriften vollkommen übereinstimmen, so müssen alle diejenigen Erklärungen bei Seite gesetzt werden, welche auf Textveränderungen beruhen, wie z. B. die Schmids, der ἄνοα, und Grimms, der ἀνία statt ἄνοια lesen will, wenn anders eine Erklärung mit Schonung des Textes möglich ist; die aber, glaube ich, läßt sich finden, und zwar eine solche, die besser als die erwähnten in den Zusammenhang paßt. Gegen ἀνία spricht auch wohl, daß der Verf. am ägyptischen Thierdienst nicht so sehr die Gefährlichkeit der Thiere hervorhebt, als die Erbärmlichkeit derselben; vgl. 11, 16; 12, 24 und ἔχθιστα nicht in aktivem sondern passivem Sinne wie 12, 4 nimmt = verhaßt, abscheulich, womit Vulg. übereinstimmt: miserrima, al. deterrima; es ist aber auch positiv falsch, daß die Aegypter gerade die unheilvollsten der Thiere verehrt hätten; da die heiligsten: Stiere, Böcke, Katzen, Ibisse durch das Gegentheil sich auszeichneten. Ueberhaupt soll ja kein Vergleich zwischen den von den Aegytern verehrten und nicht verehrten Thieren angestellt werden, da es nur wenige gab, die ihnen nicht heilig waren, wie der Esel und manche rothhaarige Thiere, die man dem bösen Thyphon opferte. Jedenfalls waren diese nicht schöner, nicht besser, nicht klüger, nicht verehrungswürdiger, oder weniger schädlich, als die verehrten. Wenn man also den Verf. nicht Plattheiten oder gar

Unrichtigkeiten in Dingen, wovon er Augenzeuge war, sagen lassen will, so darf τὰ ζῶα nicht partitiv genommen werden, in welchem Falle der Verf. wohl wie 12, 24, wo der Zusammenhang ein anderer ist (nämlich nur einige verehrte Thiere genannt sind, weil sie von einigen geplagt wurden), τὰ ἐν ζώοις ἔχθ. oder τῶν ἐζώων ἔχθ. gesagt haben würde, sondern ἔχθιστα ist als Apposition auf die ganze Ausdehnung der Thiere, wenigstens der verehrten zu beziehen: Sie verehren die Thiere, das Abscheulichste. Wenn Jemand die attributive Verbindung τὰ ζῶα . . . τὰ ἔχθ. gegen unsere Konstruktion vorbringen wollte, so möge er bedenken, daß, wenn das Adj. mit wiederholtem Artik. dem Subjekte nachgesetzt wird, dies eine Auflösung des attributiven Verhältnisses in ein appositionelles ist. S. Curtius, Griech. Schulgr. §. 385. Gäbe es nun ein Wort ἄνοιος, so wäre leicht ein Sinn zu bekommen: Ihr Thierdienst ist am abscheulichsten, denn die Unvernünftigen (als charakteristische Bezeichnung der Thiere) stehen unter dem Andern, was als Götter angebetet wird; weil dort der Verehrer nicht wie bei den Götzenbildern beim sichtbaren Gegenstande stehen bleibt, sondern doch mehr oder weniger an das Dargestellte denkt. Aber wir dürfen dem Verf. nicht einen so starken Solözismus zuschreiben, daß er ἄνοιος mit ἄνοος verwechselt habe, oder eine so geringe Kenntniß der griechischen Sprache, daß er bei der Bildung des Wortes das ι im Subst. ἀνοια für wurzelhaft gehalten habe. Da aber das ι subscriptum in den Handschriften vernachlässigt wird, so kann ANOIA ebenso gut ein ἀνοίᾳ, als ein ἄνοια repräsentiren, welches erstere auch von Tischendorf aufgenommen ist und eine positive Beglaubigung in unsern Handschriften der Vulg. hat, welche statt der offiziellen Lesart insensata, insensate bieten, in der Pesch. und Arab., die in stultitia vel stulti lesen und selbst in Arm., wenigstens insofern sie ἄνοια durch stultitia gibt: haec est pessima stultitia. Diese Uebersetzungen geben uns auch einen Wink über die Beziehung der ἄνοια nicht auf die Thiere, sondern auf die Menschen. Auf die Thiere kann sie unmöglich bezogen werden, da es evident und dem Verf. nicht unbekannt sein konnte, daß die verehrten nicht die dümmsten Thiere waren. Von der Thorheit der Götzendiener ist aber von Kap. 13, 1 an ununterbrochen die Rede gewesen; sie ist der Gegenstand, den der Verf. in dieser Episode immer vor Augen gehabt, und es möchte scheinen bis zum Ueberdruß in den mannigfachsten Variationen immer wiederholt hat, aber zugleich, wie wir sahen (siehe zu V. 7), mit stetiger Steigerung der Thorheit in den verschiedenen Arten des Götzendienstes. Jetzt ist er bei dem Non plus ultra, dem ägyptischen Götzendienste und seinem Wahnsinne (πάντ. δ' ἀφρο-

νέστ. καὶ τάλανες ὑπὲρ ψ. νηπίου V. 14) angekommen, der im abscheulichen Thierdienste gipfelt. Wer also nur einigermaßen dem Gedankengange des Verfassers gefolgt ist, den kann es nicht befremden, wenn er ohne nähere Bezeichnung die ἄνοια auf Menschen bezieht, von denen ja eigentlich auch nur Dummheit, Unsinn u. s. w. ausgesagt werden kann, (vom Thiere erst durch Uebertragung; s. 19, 3). Der Sinn wäre also: Die abscheulichsten Thiere verehren sie; denn wenn man sie vergleicht in Bezug auf Unsinn, was den Unsinn angeht, so stehen sie unter dem Uebrigen; d. h. die Thiere stehen ihrer Natur nach wohl höher als leblose Götzen, aber wenn man sie mit dem todten Götzen vergleicht (in Bezug auf die unsinnige Verehrung), so ist es unsinniger ein Thier zu verehren als ein Götzenbild, bei welchem man doch sich nicht so sehr erniedrigt, indem man noch an etwas Anderes dabei denkt.

V. 19 muß konstruirt werden: οὐδὲ τυγχάνει καλὰ (ὄντα) τοσοῦτον, ὥστε ἐπιποθῆσαι ἐν ζ. ὄψει. Ueber ὅσον mit Infin. statt Demonstr. mit folg. ὥστε s. Buttm. §. 139, 5 u. Beisp. Die Bemerkung enthält eine starke Ironie: Auch die Schönheit derselben ist nicht eben verlockend, wie etwa bei Götzenbildern, cf. V. 5. Als Götzen sind sie das Abscheulichste, auch ihre Schönheit ist nicht so verführerisch. ὡς vor ἐν ζ. ὄψει kann vergleichend sein: sie lieb zu gewinnen, wie es wohl beim Anblicke von manchen Thieren der Fall ist, oder bestimmend: als bei ihrem Anblicke, nämlich beim Anblicke, so die Vulg., die es eben deßhalb nicht besonders ausdrückt; oder restringirend: insofern beim Anblicke, beim Aussehen der Thiere von Schönheit, oder von Liebe die Rede sein kann. Erstere Fassung müssen wir, da sie eine Vergleichung der Thiere unter einander annimmt, verwerfen.

Wenn aber die von den Aegyptern verehrten Thiere so verhaßt und abscheulich sind, wie verhalten sie sich zu dem in Genes. 1, 31 von Gott über alle Geschöpfe und 21, 25 speziell über alle Thiere ausgesprochenen Lobe Gottes (ἔπαινος): Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά und wie zu dem Segen, den er ibid. V. 22 über alle Thiere aussprach? Dieses Lob und dieser Segen, sagt der heilige Schriftsteller, ist diesen Thieren nicht zu Theil geworden. Aber wie? Die Verfluchung der Schlange im Paradiese, auf welche man hinweist, kann doch nicht hinreichen, um zu sagen: die von den Aegyptern verehrten Thiere seien nicht gesegnet oder verflucht worden, da sie noch gar viele andere und hervorragendere Thiere, als Schlangen verehrten. Auch die Bemerkung des Cantacuzenus hilft nicht über diese Schwierigkeit hinweg: Mücken und Fliegen und Gewürm seien erst nachträglich in der Schöpfung entstanden

und folglich nicht mitgesegnet worden; denn abgesehen von der Unsicherheit dieser nachträglichen Entstehung von Thieren, zumal nach dem Falle der generatio aequivoca, ist hier nicht wie in einem andern Zusammenhange 11, 16 blos von den verächtlichsten der verehrten Thiere, sondern von ihrer Gesammtheit die Rede.

Eher könnte man an den in Genes. 3, 17 über den Menschen und die ganze Natur ausgesprochenen Fluch denken. Denn wie erst durch den Fluch der Sünde Distel und Dornen die Erde dem Menschen tragen sollte (ob damals erst entstanden oder nur in das feindselige Verhältniß zum Menschen tretend, ist hier ganz indifferent), so wurden auch seit dieser Zeit erst Thiere des Menschen Feinde, entzogen sich der Furcht, die sie nach Gottes Anordnung vor dem Menschen haben sollten. Und wie mit der Feindseligkeit, ist es auch mit der Häßlichkeit derselben. Das sinnenfällig Häßliche erscheint dem Menschen zumeist so wegen unharmonischer Beziehung, die es zu ihm selbst hat, während es mit dem Verstande betrachtet, in sich ebenso kunstreich gegliedert und seiner Idee und seinem Zwecke entsprechen kann, wie das schönste Gebilde. Diese unharmonischen Beziehungen der Natur zum Menschen, namentlich das Vorwiegen der sinnlichen Anschauung vor dem vernünftigen Auffassen, sind erst durch die Sünde gesetzt worden (die Entstehung der höchsten sinnenfälligen Häßlichkeit schreibt ja die hl. Schrift ausdrücklich der Sünde zu, Genes. 3, 7). Also ist das Häßliche, Abschreckende mancher Thiere erst durch den Fluch Gottes über den Menschen in die Welt gekommen: der ursprüngliche Segen und ihre Belobung ist aufgehoben worden durch die spätere Verfluchung der Thiere im Menschen.

Aber auch diese Erklärung ist nicht ganz allen Schwierigkeiten überhoben, da auch sie voraussetzt, der Verfasser habe die Aegypter gerade die häßlichsten Thiere verehren lassen, welche Ansicht mit seiner Sachkenntniß unverträglich ist. Deßhalb glaube ich, muß man den Verlust des Segens nicht mit der Verehrung der Thiere und nicht der ganzen Gattung, sondern eben nur des verehrten Individuums beginnen lassen, ganz im Einklang mit der Anschauung des hl. Schriftstellers vom Segen und Fluch der unvernünftigen Natur 14, 7. Gesegnet ist Alles, was Gott dient, verflucht aber das Naturwesen, das nicht nur zum Bösen mißbraucht wird, sondern gar als Götze dient. Göttlich verehrte Thiere haben also keinen Theil an dem von Gott über alle lebenden Wesen ausgesprochenen Segen und Lobe. Deßhalb darf man auch τὸ ἔχθιστα V. 18 nicht von einer natürlichen Häßlichkeit einzelner Thierklassen verstehen, sondern von der Abscheulichkeit, die alle

verehrten durch den Kult erst bekommen; es ist eben jene Abscheulichkeit, die das Götzenbild zum βδέλυγμα, schiqquz macht.

καλά gibt Vulgata richtig durch bona, weil hier offenbar auf Genes. 1, 21; 23; 25 angespielt ist, wo καλόν Uebersetzung der LXX, hebr. tob ist.

Sechzehntes Kapitel.

Parallele zwischen Israeliten und Aegyptern; 1) in Bezug auf die ekelhaften Thiere, welche diesen und dem lieblichen Manna, welches jenen geschickt wurde. 2) Jene bezwangen giftige Schlangen nicht, diese Mücken und Insekten. 3) Bei jenen verlor das Feuer seine natürliche Macht, bei diesen verstärkte es dieselbe und umgekehrt. Herrliche Eigenschaften des Manna. Sittliche Folgerungen daraus.

V. 1. Deßhalb wurden sie durch Aehnliches würdig gestraft und durch eine Menge von Thieren gequält.

V. 2. Aber statt dieser Strafe erwiesest du Wohlthaten deinem Volke, welchem du für die Begierde ihres Verlangens eine wunderbare Kost als Speise bereitest, die Wachtel.

V. 3. Damit jene, während sie nach Speise verlangten, wegen der in den gesandten Thieren erblickten (Speise), auch das natürliche Verlangen verlören, diese aber, auf kurze Zeit in Noth gerathen, sogar einer wunderbaren Speise theilhaftig würden.

Hiermit kehrt der Verf. wieder auf sein eigentliches in K. 11 begonnenes Thema zurück: die Auseinandersetzung des entgegengesetzten Schicksals der Aegypter und der Israeliten namentlich beim Auszug der letztern aus Aegypten. Es wird aber ganz genau die Erörterung da wieder aufgenommen, wo sie am Ende des 12. Kapitels abgebrochen hatte: Sie wurden durch Thiere, die sie verehrt, gezüchtigt, und da dies Nichts nützte, wurden sie von Gott endlich ins Verderben gestürzt. 12, 27. Von dieser schweren Strafe nahm der Verfasser Veranlassung, die entsetzliche Thorheit der Abgötterei überhaupt und eines solchen Kultus insbesondere nachzuweisen. Indem er die verschiedenen Abstufungen der Abgötterei durchgeht, kommt er bei der allerunvernünftigsten, dem Thierkultus, wieder an, und sagt deßhalb διὰ τοῦτο — ἐκολάσθησαν als Folgerung sowohl aus dem unmittelbar Vorhergehenden, als aus der ganzen Episode, die hauptsächlich zum Beweis der Thorheit des Götzen- und Strafbarkeit des ägyptischen Thierdienstes eingeschaltet ist. Wir haben in dieser Darstellung ein herrliches Muster von scharfsinniger und innig frommer Betrachtung der Wege Gottes, die den Absichten der Vorsehung bis in die kleinsten Züge nachgeht, um daraus praktische Folgerungen für das Leben

und für eine gläubige Weltanschauung abzuleiten. Wer diese Betrachtung ermüdend und breit findet (Grimm), der hat sich damit selbst, ohne es zu wissen, sein Urtheil gesprochen.

εὐεργετήσας (V. 2) gehört als Partizipium zu ἡτοίμασας, wenn man εἰς ἐπιθυμίαν mit Vatic., Ephr. rescr., Venet. al. liest; aber Alex. al., Vulg. lesen οἷς εἰς ἐπιθ. und dann ist εὐεργέτησας als Verb. finit. zu fassen. Darauf weist deutlicher Sinait. hin, wenn er liest εὐηργετέτησεν und cod. 253, welcher hat εἰς γὰρ ἐπιθ.; letzterer hat auch ganz unzweideutig εὐηργέτησας, was nur Verbum finitum sein kann. Der Ausfall von οἷς ist auch leichter erklärlich, als die Einsetzung, da es entweder wegen der Aehnlichkeit mit εἰς übersehen oder wegen der nicht ganz korrekten (constructio ad sensum) Beziehung auf λαόν σου beseitigt werden konnte. Die hier erwähnte Wohlthat der Wachtelspendung ist den Israeliten zweimal zu Theil geworden, das erstemal in der Wüste Sin, Exod. 16, 13 ff.; das zweitemal in der Wüste Pharan, Num. 11, 31 ff.

Die scheinbare Differenz mit der ersten Stelle des Pentateuchs, in welcher die Spendung auf das Murren des Volkes erfolgte und mit der zweiten, nach der es wegen der Gier, mit der sie über das Fleisch herfielen, hart gezüchtigt wurde (Gräber der Lüsternheit), wird durch dieselben Bemerkungen beseitigt, wie ein ähnliches Bedenken wegen der Wasserspendung, s. zu 11, 4. Trotz des verkehrten Willens des Volkes blieb die Spendung an und für sich und in der Intention Gottes immer eine große übernatürliche Wohlthat. Auch sagt ja der Verfasser nicht, daß sie dieselben als heiliges Volk oder wegen ihres Verdienstes bekommen hätten, sondern unter andern Gründen, weil sie sein Volk waren; daß sie aber damals nicht von ihm verworfen waren, zeigt eben die übernatürliche Versorgung. Es hat aber auch der Verf. auf die Lüsternheit beim Genusse des Fleisches und die Sehnsucht nach den ägyptischen Zwiebeln, Knoblauch u. s. f. vor der Spendung sehr deutlich durch εἰς ἐπιθυμίαν ὀρέξεως hingewiesen, um das Verlangen ihrer Gier zu befriedigen. Die Vogelart bezeichnet unser Buch mit der LXX durch ὀρτυγομήτρα, was Hesychius durch ὄρτυξ ὑπερμεγέθης verdeutlicht. Unter dieser übergroßen Wachtelmutter kann aber nicht der s. g. die Wachtelzüge anführende Wachtelkönig verstanden werden, da nach Brehm (Illustr. Thierleben, Bd. IV) die Führung der Wachtel durch einen König sehr problematisch ist, und der Wachtelkönig (Crex pratensis) mit den Wachteln nichts gemein hat. Die Auktorität unseres Buches macht auch fernere Fragen überflüssig, wie z. B. ob nicht vielleicht unter dem hebr. selaw die Kata der Araber, von der Größe einer Turteltaube, von wohlschmeckendem

Fleische, oder mit Ludolph Heuschrecken, oder mit Ehrenberg fliegende Fische (Trigla) zu verstehen seien. Schon das syr. und arab. salvaj, noch mehr aber die Uebereinstimmung unseres Verf. mit der LXX, mit Philo, Joseph und Vulg., denen wir doch in dergleichen Fragen mehr Sachkenntniß beimessen müssen, als modernen Reisenden mit ihren sonderbaren Vermuthungen, nöthigen, eine Wachtelart anzunehmen.

διὰ τὴν εἰδέχθειαν τῶν ἑπα. (V. 3), wegen des ekelhaften Anblickes der gesandten (Thiere). Diese durch ihren angemessenen Sinn sich empfehlende Lesart des Ephr. rescr. 95 al. hat die entscheidende Auktorität des Vatic., Alex., Sinait. (δίχθεισαν, ι und ει wird in demselben sehr häufig verwechselt), Venet. (δίχθησαν), 261, (διάχθεισαν), 68 al., und aller alten Uebersetzungen gegen sich, welche δειχθεῖσαν gelesen haben, weßhalb nach allen kritischen Regeln unter keiner Bedingung davon abgegangen werden darf; es konnte aber auch ebenso leicht und noch leichter aus dem schwierigen δειχθεῖσαν das leichter zu deutende und aus dem Adjektivum εἰδεχθής leicht zu bildende εἰδέχθειαν absichtlich geändert werden, als aus εἰδέχθειαν jenes durch Versehen entstehen. Der Sinn ist: Wegen der gezeigten Kost der gesandten Thiere, d. h. (weil der Genitiv erklärend ist) wegen der in den gesandten Thieren (Fröschen) ihren Augen dargestellten Kost, Speise, wegen der als Kost gezeigten Thiere verloren sie allen Appetit; was einen sehr pikanten, dem psychologischen Blick des Verf. charakterisirenden Gedanken enthält; denn nicht die ekelhaften Dinge an und für sich verleiden den Appetit, sondern nur insofern sie mit der Speise in irgend welcher Beziehung stehen, und deßhalb von der Phantasie als Speise, als Mitzuessendes vorgestellt werden. Es wird aber noch besonders in Exod. 8, 3 hervorgehoben, daß die ekelhaften Frösche in alles Geräth in den Häusern und in und auf die Speisen gekrochen seien, wodurch die vom Ekel erfaßte Phantasie der Aegypter sie mit ihren Speisen kombiniren mußte; und so konnte man in aller Wahrheit sagen, daß ihnen die Frösche durch Gottes Schickung als Speise sich darstellten. Aber nicht blos eine phantastische Vereinigung der Frösche mit der Speise fand statt; man kann auch annehmen, daß diese ekelhaften Thiere in den Mundvorräthen umkamen, oder doch schwer wegen ihrer lästigen Menge von denselben wegzutreiben waren, so daß Frösche und Nahrung untermischt waren, oder vielmehr vor lauter Fröschen die Nahrung nicht mehr zu sehen, vielleicht von denselben gefressen war; unter dieser Voraussetzung, die gewiß nicht aus der Luft gegriffen ist, konnte man noch mit mehr Recht sagen, daß ihnen Frösche als Nahrung gezeigt wurden. Auch könnte man in den Worten einen Fingerzeig Gottes

ausgedrückt erblicken, der ihnen durch Sendung dieser Thiere in die Oefen, auf die Nahrung ꝛc. ꝛc. zeigen wollte, daß sie durch ihre abergläubischen Reinigkeitsgesetze zumal in Bezug auf Thiere eigentlich nicht die Wohlthaten der natürlichen Nahrung zu empfangen, sondern ekelhaftes Gethier zu essen, verdient hätten.

Diese Bemerkungen können hinreichen, um der allein haltbar bezeugten Lesart ihre innere Möglichkeit zu wahren; wollte man aber doch einmal den sicheren Boden der Thatsachen verlassen, so möchte ich eher εἰδέχθειαν δειχθεῖσαν zusammen vorschlagen, was beiden Klassen von Denkmälern Rechnung trägt, noch einen deutlicheren Sinn gibt, als εἰδ. allein, und aus welchem sich wegen des Gleichklangs der beiden Worte mit Uebergehung des einen oder des anderen Wortes mit großer Leichtigkeit die eine oder die andere Lesart gestalten konnte.

καὶ ξένης μετάσχωσι γεύσεως κλ., die Aegypter verloren den Appetit, selbst den natürlichen, die Israeliten sollten nach kurzem Mangel nicht nur überhaupt Speise bekommen, sondern sogar eine wunderbare Speise. Auch hier wieder ist γεύσις wie in V. 2 besser metonymisch = Geschmecktes, Speise zu nehmen, als von dem subjektiven Geschmack, an dem man auch eigentlich nicht Theil hat (μετάσχωσι).

V. 4. Denn es mußte über jene ein unabwendbarer Mangel kommen, über die Bedrücker; diesen aber nur gezeigt werden, wie ihre Feinde gequält wurden.

Vgl. zu diesen und den vorhergehenden Versen zu 11, 6 ff. besonders V. 10 u. 11.

V. 5. Denn als über sie die grimme Wuth der wilden Thiere kam und sie durch die Bisse der gekrümmten Schlangen umkamen, dauerte nicht bis zu Ende dein Zorn.

V. 6. Sondern zur Ermahnung wurden sie für kurze Zeit in Bestürzung versetzt, indem sie das Zeichen zur Rettung bekamen, zur Erinnerung an die Gebote deines Gesetzes.

V. 7. Denn wer sich zu ihm hinwandte, wurde nicht durch das Geschaute gerettet, sondern durch dich, den Retter Aller.

In diesen und folgenden Versen entwickelt der Verf. seinem Plane getreu den Gegensatz zwischen Israeliten, als sie von Schlangen und den Aegyptern, als sie von Mücken und Heuschrecken gebissen wurden. Die Strafe der Israeliten war zwar der der Aegypter im Aeußern ähnlich, aber in ihrem Wesen ganz verschieden. Denn 1) war sie nicht auf den Untergang des Volkes gerichtet, sondern nur zeitweilig (οὐ μέχρι τέλους

ἔμ. . . ., πρὸς ὀλίγον ἐταρ.); 2) sollten sie an die Erfüllung des Gesetzes gemahnt werden (εἰς νουθεσίαν, εἰς ἀναμν. ἐντ. νόμου σου.); 3) konnten selbst die Aegypter daraus sehen, daß der Gott Israels der Allretter ist (ἔπεισας τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν . . . ὅτι σὺ εἶ ὁ ῥυόμ.); 4) wurde ihre Heilung auf ganz wunderbare, nur Gott mögliche Weise bewerkstelligt (σύμβ. ἔχοντες τῆς σωτηρίας, ὁ γὰρ ἐπιστρ. . . .). Wie dieses Alles die göttliche Liebe zu den Israeliten bekundete, so enthielt es gleichzeitig eine Verschärfung der Strafe der Aegypter, indem alle diese Umstände bei ihnen selbst ganz entgegengesetzt waren. — σκολιῶν διεφθείροντο ὄφεων. (V. 5.) Die Schlangen erhalten hier ein ornantes Epitheton, das allen Schlangen beigelegt werden kann: geschlängelt; und es wird also auch hier unentschieden gelassen, was unter den Saraph = Feuerschlangen Num. 21 zu verstehen sei, ob giftige Schlangen, die durch ihren Biß Brand und Entzündung verursachten (so Bochart, der darunter die giftige Wasserschlange Hydra oder Chersydros versteht), oder ob die von Schubert auf seiner Reise von dem Meerbusen von Akabah nach dem Berge Hor, in welcher Gegend die Schlangenszene Num. 20 vorfiel, beobachtete sehr häufige und gefährliche Schlangenart mit feuerrothen Augen und Wellenstreifen.

Aber die natürlichen Erklärungsversuche in Betreff der heilenden Kraft der ehernen Schlange, die an und für sich schon unhaltbar sind, werden durch unsere Stelle vollständig ausgeschlossen. Denn wenn nicht der Anblick der ehernen Schlange, sondern Gott, der Allerretter, die Gebissenen heilte, dann war die Wirkung des Anblickes nicht eine blos psychische, eine durch die Einbildung vermittelte Heilung. Auch kann darnach „die Aufstellung des Schlangenbildes nicht als Zeichen des Feldlazareths", wo man verbunden und geheilt werden konnte, oder die Nachbildung der gefährlichen Schlangen als das warnende Kennzeichen, sich vor dieser Art Schlangen in Acht zu nehmen, gefaßt werden, oder die ganze Schlangenheilung auf ägyptische von Moses erlernte magische Schlangenbeschwörung u. dgl. mehr zurückgeführt werden.

Fragt man aber nach der bestimmten Weise, in der die aufgerichtete Schlange σύμβολον σωτηρίας war, so gehen die Meinungen sehr auseinander. 1) Winer Realler. s. v. faßt die eherne Schlange als Symbol der göttlichen Heilkraft, weil im Alterthume, namentlich bei den Aegyptern, die Schlange als Agathodämon Symbol des Heils und der Heilung ist. 2) Nach Ewald (Gesch. des Volkes Israel II, 177) ist die eherne Schlange ein Zeichen, daß so gut, als diese Schlange auf Jahve's Geheiß gebunden und unschädlich in der Höhe schwebe, ebenso Jeder, der dies

im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sei.

Diese Erklärungen sind unzureichend, da die Schlange nicht blos ideelles Zeichen war, sondern ihr Anblick die Heilungen auf wunderbare Weise bewirkte, was nicht nur aus Num. 21, 9 sich ergibt und an unserer Stelle klar gesagt ist, sondern sich auch aus der abgöttischen Verehrung schließen läßt, die das Volk noch später diesem hochgeehrten Symbol erwies, bis Ezechias sich genöthigt sah, es zu zertrümmern, 4. Kön. 18, 4. Aber auch die Wirksamkeit des Zeichens zugegeben, kann es auf verschiedene Weise gefaßt werden. Entweder nämlich sieht man mit Kurtz (Gesch. d. A. B. II, §. 84, 3) nicht schädliche und widrige Eigenschaften in der ehernen Schlange dargestellt, sondern die Personifikation des Giftes als kräftigstes Heilmittel, was es ja nicht blos nach der Anschauung des Heidenthums, sondern auch nach den sicheren Ergebnissen physiologischer Forschungen wirklich ist. Auf diese Weise scheint es am passendsten ein σύμβολον σωτηρίας genannt werden zu können und am ehesten seinem Gegenbilde, Christus, vgl. Joh. 3, 14 f., zu entsprechen.

Andere berücksichtigen mehr das feindselige Moment in der Schlange, welches sie im A. T., namentlich in der Verführungsgeschichte der ersten Menschen, zum Symbol und Träger Satans machte, und legen bei der Aufrichtung der ehernen Schlange den Hauptnachdruck auf die Kreuzigung, Vernichtung derselben am Pfahle. „Die eherne Schlange repräsentirte die verderbenden Schlangen, sammt Sünde und Satan. Ihre Anheftung, war sie mit Durchbohrung des Kopfes verbunden oder nicht, gewährt das Bild der Ueberwindung, und daß Jehovah der Ueberwinder sei oder sein wolle, lag in der Verheißung." Sack, Apolog. bei Kurtz l. c. Auch diese Meinung kann Joh. 3, 14 für sich in Anspruch nehmen, da nach der Lehre des hl. Paulus Christus am Kreuz für uns zum Fluch und zur Sünde ward. Was aber über diese einander gegenüberstehenden Meinungen für ein Urtheil zu fällen sei, wird sich deutlicher zeigen, wenn wir noch ein weiteres und gewichtigeres Moment dieses σύμβολον σωτηρίας berücksichtigen.

Der Heiland sagt Joh. 3, 14: Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis. Es war also die Erhöhung der Schlange ein Vorbild der Erhöhung Christi am Kreuze, und, damit die Aehnlichkeit zwischen Typus und Ektypus nicht unbestimmt und der Vergleich unpassend erscheine, die Schlange ein Vorbild Christi und ihre Anheftung ein Typus der Kreuzigung Christi; und die durch den Anblick erhaltene Heilung stellte das durch den gläubigen Hinblick auf den

gekreuzigten Erlöser zu erlangende Heil der sündigen Seele dar. In der Erhöhung allein kann das tertium comparationis der von Christus angestellten Vergleichung nicht bestehen, weil er sonst seine Kreuzigung mit tausend anderen Erhöhungen hätte vergleichen können. Nach der Lehre des hl. Paulus, 1. Kor. 10, 11 ereignete sich Alles dieses vorbildlich, deßhalb sind wir berechtigt und genöthigt, überall da einen Typus im A. T. anzuerkennen, wo eine auffallende Aehnlichkeit mit dem N. T. hervortritt, wie dies auch die Väter in der ausgedehntesten Weise gethan haben. Und gerade in Bezug auf die eherne Schlange sind sie in der Parallelisirung der Einzelheiten sehr ausführlich. Bei der Hauptsache stehen bleibend sagt Tertullian (de idolol. c. 5): Effigies aenei serpentis suspensi figuram designavit Domincae crucis, quae a serpentibus i. e. ab angelis diaboli nos erat liberatura, dum per semetipsam diabolum i. e. serpentem interfectum suspendit.

Wodurch ist denn nun die eherne Schlange Vorbild von Christus, durch die Kreuzigung der schädlichen Eigenschaften oder durch die Erhöhung und Hinstellung des heilenden Giftes in conspectu omnium? Durch Beides. Korn. a Lap. sagt zu Num. 21, 9: Allegorica (d. h. typica) et potissima caussa fuit, ut serpens hic in ligno erectus, significaret Christum in cruce erectum tamquam noxium et sceleratum, cujus intuitu per fidem et contritionem sanamur a letalibus peccatorum morsibus; sicut enim serpens hic habebat formam serpentis, sed non venenum, ita Christus assumsit, formam peccatoris, sed non peccatum. Vgl. auch Maldonat zu Joh. 3, 14.

Die beiden Meinungen, von denen die eine die eherne Schlange als agathodämonisch und die andere kakodämonisch faßt, schließen sich also nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Man muß es aber auch von vornherein als eine Einseitigkeit bezeichnen, in den Gedanken Gottes nur eine oder die andere Rücksicht zur Geltung kommen zu lassen, da doch unsere Reflexionen dieselben nie ausdenken werden, sondern so voll sind, daß alle Geschlechter, ja jede gläubige sinnige Seele etwas Neues darin finden kann. Was der hl. Augustinus anführt, um einen vielfältigen buchstäblichen Sinn der Worte der hl. Schrift darzuthun (de doctr. christ. III, 27), beweist zwar nicht, was bewiesen werden soll, einen doppelten buchstäblichen Sinn, aber recht wohl die Vieldeutigkeit göttlicher Symbole und Einrichtungen. Quando autem ex iisdem scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, . . . nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis ss. Scripturarum doceri potest. . . . Idem quippe autor in iisdem verbis, quae

intelligere volumus, et ipsam ententiasm fortasse vidit, et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occussuram lectori vel auditori sine dubitatione praevidit, imo ut occurreret, quia et ipsa est veritate sub mixa, providit.

Eine andere Frage ist, ob unser Verf., und was auf dasselbe hinauskommt, ob Moses und die Juden seiner Zeit auch alle diese Beziehungen und namentlich auf den leidenden Heiland gekannt haben. Eine allgemeine und dunkele Kenntniß davon kann man ihnen sicher nicht absprechen. Denn da wegen des Murrens des Volkes die Schlangenplage über dasselbe kam, so wurde die Heilung nicht bewerkstelligt ohne vorhergehende Buße und unabhängig von der durch den gläubigen Blick bewirkten Rechtfertigung. Da aber keine Rechtfertigung möglich ist, ohne einen ausdrücklichen oder einschließlichen Glauben an den Erlöser, so muß jener gläubige Blick wenigstens implizite auf den zukünftigen Messias gerichtet gewesen sein. Wenn aber je in einem Typus der Jude die Beziehungen auf den Erlöser erkennen konnte, so war es in dieser Kreuzigung der Schlange. Denn dabei mußte er sich des Protoevangeliums erinnern, durch welches der Messias als Schlangenzertreter angekündigt wurde. Unter dem σύμβολον σωτηρίας wird also nicht blos ein Zeichen der leiblichen Gesundheit, sondern auch des Heils der Seele durch Christus zu verstehen sein, auf christlichem Standpunkte mit aller Klarheit, auf alttestam. mit jenem Halbdunkel, das der Vorbereitungsökonomie eigenthümlich ist.

V. 8. Aber auch hierin überzeugtest du unsere Feinde, daß du es bist, der von allem Uebel errettet.

Die Lehre, daß Gott der Allerretter ist, sollte nicht blos den Feinden Israels gegeben werden, sondern diesen selbst; denn dies gehört mit zur νουθεσία, welche V. 6 als Zweck der Plage angegeben wird, nämlich: 1) sie sollten dadurch wieder an die Erfüllung der Gebote Gottes, deren Uebertretung wegen sie dieselbe litten, wieder erinnert werden und 2) um Abhilfe zu Gott zurückkehren. Diese Rückkehr war aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß sie Gott für den Retter hielten. Es wird aber gerade diese Belehrung als den Aegyptern ertheilt hingestellt, weil sie in ähnlicher Gefahr nicht bei Gott, sondern bei natürlichen Mitteln (οὐχ εὑρέθη ἴαμα . . . V. 9) und höchstens bei ihren falschen Göttern Abhilfe gesucht hatten. Sie also wußten von der wunderbaren Errettung der Israeliten nicht, oder wollten nicht wissen, daß Gott der Erretter ist. Die Israeliten wußten es wohl, nur war in der Sünde ihr Glaube schwach.

V. 9. Denn sie tödteten die Bisse der Heuschrecken und Mücken, und nicht fand sich Heilung für ihre Seelen, weil sie verdient hatten, durch solche Dinge gezüchtigt zu werden.

V. 10. Aber deine Kinder bezwangen nicht giftschießender Drachen Zähne; denn deine Erbarmung kam ihnen entgegen und heilte sie.

V. 11. Denn zur Erinnerung an deine Satzungen wurden sie gestachelt und schnell gerettet, damit sie nicht in tiefe Vergessenheit verfallen und deiner Wohlthätigkeit entfremdet würden.

οὓς μέν (V. 8) demonstrativ, wie immer in der Verbindung ὁ μέν — ὁ δέ. Der Gegensatz besteht darin, daß die Aegypter durch elende Thiere, die für gewöhnlich gar keinen Menschen umbringen können, umkamen, die Israeliten aber durch die gefährlichsten aller Thiere, die giftigsten Schlangen, nicht beschädigt werden konnten. Um die Gefährlichkeit der Schlangen hervorzuheben, werden sie erstens ἰοβόλοι genannt, eigentlich Gift von sich schießend; eine dichterische Ausdrucksweise, wodurch sie gleichsam in die Ferne wirkend dargestellt werden; bekannt ist ja, daß nur durch Einbeißen der Giftzähne das hinter denselben in Drüsen befindliche Gift durch den Zahnkanal in die Wunde einfließen kann; es ist also das Hervorschießen der ganzen Schlange oder das Züngeln derselben auf das Gift übertragen, und durch eine schöne Metonymie die Schlange giftschießend genannt worden. Wie wenig sich die dichterische Sprache an die Naturgeschichte zu binden braucht, zeigt ein ähnliches Beiwort der Schlangen bei Schiller: „die giftgeschwollenen Bäuche". Zweitens nennt er die Schlangenart δρυακών, welches Wort eine so schreckliche Schlange bezeichnet, daß es zugleich für die fabelhaften Lindwürmer und Drachen seit Homer gebraucht wird. Auch die Etymologie des Wortes von der Wurzel δερκ(ομαι), wovon auch δορκάς Gazelle, Sanskr. darç, sehen, driç, Auge, weist durch Hervorhebung des schrecklichen Blickes auf eine gefährliche Schlange hin.

Gegen die Tödtung der Aegypter durch Heuschrecken und Fliegen erhebt sich eine doppelte Schwierigkeit: 1) Ist in der Erzählung der betreffenden Plagen (Ex. 8, 16 ff., 10, 12 ff.) von einer Plage bis auf den Tod nicht die Rede. 2) Ist der Heuschreckenbiß und Mückenstich nicht tödtlich. Das erste Bedenken findet seine Erledigung durch das in der Einleitung und wiederholt Gesagte; und findet auch bei Besprechung des zweiten Punktes noch eine Erörterung. Die Erzählung des Exod. 8 stellt die Plagen nicht blos als gewöhnliche natürliche Erscheinungen hin, sondern als wunderbare Strafgerichte Gottes, die allerdings die physikalische und naturhistorische Beschaffenheit von Aegypten

zur natürlichen Basis haben, aber intensiv und extensiv und durch die begleitenden Umstände, wie plötzliches Kommen und Verschwinden, durch das Gebet des Moses, bestimmte Vorausverkündigung derselben u. s. w. alle natürlichen Kräfte weit hinter sich lassen. So wird aber auch im Besondern die Heuschrecken- und Mückenplage dargestellt, Exod. 8, 24: Venit musca gravissima in domos Pharaonis et servorum ejus et in omnem terram Aegypti; corruptaque est terra ab hujuscemodi muscis. Und diese Heuschrecken vernichteten nicht blos, wie die natürlichen, die Gewächse der Felder, sondern erfüllten auch alle Häuser (10, 6) und waren so zahlreich, wie nie vorher und nie nachher (10, 14). Wenn nun schon eine ägyptische Stechmücke von Laborde l'animal le plus terrible de la creation genannt wird und Sonnini von den ägyptischen Fliegen bei ihrem gewöhnlichen Auftreten sagen kann: „Man kann sich keine Vorstellung machen von ihrer Wuth, wenn sie sich auf irgend einem Theile des Körpers festsetzen wollen. . . . Ihre Hartnäckigkeit ermüdet die Geduldigsten," — was dürfen wir von einer Menge erwarten, welche eigens übernatürlich von Gott zur Strafe gesandt wurde, die durch Verwandlung des ganzen Staubes von Aegypten entstand (8, 17).

Wenn die Fliegen ausdrücklich als Plage der Menschen und Thiere, was sie ihrer Natur nach auch nur sein können, bezeichnet werden, so kann die Bemerkung in Exod. 8, 24: Corrupta est terra ab hujuscemodi muscis kaum anders als vom Untergange von Menschen und Thieren gedeutet werden. Schon ein Thierchen der Gattung Glossina morsitans, die unserer Stechfliege (Stomoxys morsitans) verwandt ist, verletzt durch ihren Seuche verursachenden Stich Rinder tödtlich. Simulia pertinax und columbaczensis richten durch ihre Stiche Menschen und Thiere zu Grunde. S. Leunis, Leitf. für Naturg. I, §. 164, Altum und Landois, Zoologie S. 104 u. 107. Die Heuschrecken beißen freilich für gewöhnlich nur gereizt, aber dann manche (Locusta verrucivora), unter Ausspritzung eines braunen Saftes, so wüthend, daß blutrünstige Wunden entstehen, und so fest ein, daß, wenn man sie schnell abreißen will, der Mund und Kopf hängen bleibt. Diese Gattung heißt verrucivora, weil sich die Landleute die Warzen von ihnen abbeißen lassen. S. Oken, Allgem. Naturgesch. V, c. S. 1521. Ihre gewöhnliche Nahrung sind zwar Pflanzenstoffe, aber bei großem Hunger fressen sie auch Leder, wie häufig die Wasserschläuche der Beduinen, und zusammengesperrt fressen sie einander selbst auf. Ja bei den Heuschrecken kommen Erscheinungen von wüthender Grausamkeit vor, die man bei anderen selbst den wildesten Thieren vergebens sucht. Bei Gryllus campestris rennen nicht nur die Männchen

wie Böcke mit den Köpfen aneinander und schnellen sich mit den Springfüßen von hinten weg, sondern außer der Paarungszeit fressen die Weibchen den Männchen Füße und Fühlhörner ab, bringen sie um und fressen sie auf. Oken, S. 1526. Was für einen Eindruck die Heuschrecken auf den Orientalen machen, zeigen die Bilder der arabischen Sprache für diese Ungeheuer der Natur. Sie legt ihnen die Augen des Elephanten, den Nacken des Stieres, das Geweih des Hirsches, die Brust des Löwen, den Bauch des Skorpions, die Flügel des Adlers, die Schenkel des Kameels, die Füße des Straußen und den Schwanz der Schlange, den Kopf des Pferdes bei. S. die schöne Abhandlung über die Wanderheuschrecke bei Bach, Studien u. Lehrfrüchte II, S. 155 und Rosenmüller, Bibl. Alterth. IV, S. 414, Niebuhr, Beschr. von Arabien, S. 173. Wenn nun solche Thiere in unsäglicher Masse nicht blos die Felder verheerten, sondern, wie die hl. Geschichte ausdrücklich erwähnt (10, 6), in die Häuser eindrangen und folglich zur Qual der Menschen bestimmt waren, so kann man es doch gewiß nicht unwahrscheinlich finden, daß Menschen, die sich und das Ihrige ihrer entwehren wollten, in Folge der zahlreichen Bisse dahinstarben. Dazu kommt aber, daß die Heuschrecken in ganz Aegypten alles Grün auf Bäumen und Feldern, was der Hagel verschont hatte, vollständig auffraßen, Exod. 10, 15. Daß aber eine solche Verheerung Hungersnoth und Hungertod herbeiführen mußte, liegt auf der flachen Hand. Und auch dieser Tod war durch die Bisse der Heuschrecken nicht zwar am menschlichen Körper, sondern an der menschlichen Nahrung verursacht. Freilich ist dann der Ausdruck δήγματα ἀπέκτεινε nicht mehr ganz strikte zu fassen; aber wenn uns die Wahl gestellt ist zwischen der Annahme eines etwas dichterischen Ausdruckes in einer mehr oder weniger poetischen Darstellung und der Annahme eines Verstoßes gegen die Naturgeschichte bei einem Schriftsteller, der als Eingeborener besser als jeder herumziehende Tourist die Verhältnisse seines Heimathlandes kennen mußte und solchen schrieb, die ebensogut die etwaigen Uebertreibungen zu beurtheilen wußten, so können wir doch keinen Augenblick in Zweifel sein, zu welcher der beiden Annahmen wir hinneigen sollen.

Wir können nun das Gesagte kurz so resumiren: Entweder gingen die genannten Plagen über die natürlichen Grenzen hinaus, oder Gott hielt sich bei ihrer Verhängung an die Naturkräfte. Im ersteren Falle macht die Tödtung durch Heuschrecken und andere Insekten keine Schwierigkeit und der Hagiograph konnte entweder auf den biblischen Bericht oder die Tradition gestützt uns dies mit unfehlbarer Gewißheit kundthun. Im zweiten Falle müssen wir dem Schriftsteller, der Thatsachen voraus-

setzt, die er besser als Einer beobachten konnte, und die er vor Augenzeugen ausspricht, unbedingten Glauben schenken.

ἐνεκεντρίζοντο eigentlich: sie wurden mit dem κέντρον gestachelt; dies Bild von dem Stachel entlehnt, womit die Orientalen das Vieh nicht verletzen, sondern antreiben, leiten wollen, wird passend bei der Strafe der Israeliten angewandt, welche nur belehrt werden sollten; lamad, stacheln, heißt auch lernen und im Piel limmed, lehren.

ἵνα μὴ — ἐμπεσόντες γένωνται. Da die in diesem Satze ausgesprochene Absicht nähere Erklärung von εἰς ὑπόμνησιν τῶν λογίων σου (V. 11) und wieder ganz synonym mit εἰς ἀνάμνησιν ἐντ. νόμου σου (V. 6), beide Zweckbestimmungen aber als Absicht Gottes, des strafenden und rettenden, hingestellt werden, so ist auch dieser Absichtssatz ἵνα γένωνται nicht blos mit ἐνεκεντρίζοντο (Grotius), sondern auch und ganz besonders mit διεσώζοντο, dem es sich ja unmittelbar anschließt, zu verbinden. Und in der That ist dann die Züchtigung besonders geeignet, an Gott zu erinnern, wenn sie mit so augenscheinlicher Erbarmung verbunden ist.

ἀπερίσπαστοι, nicht durch Hin- und Herziehen von etwas abgezogen, kann von einem physischen Abziehen: untheilhaft, häufig aber auch von einem geistigen (non distractus) verstanden werden. Im letzteren Sinne würde es ungefähr dasselbe besagen, wie εἰς β. λήθην ἐμπέσοντες, weßhalb man, um keinen zwecklosen Pleonasmus zu erhalten, die Bedeutung: nicht theilhaft vorziehen muß.

V. 12. Denn weder Kraut noch Pflaster heilte sie, sondern dein Wort, o Herr, das Alles heilt.

V. 13. Denn du hast über Leben und Tod Gewalt und führst zu den Pforten der Unterwelt hinab und führst wieder herauf.

V. 14. Ein Mensch tödtet zwar durch seine Bosheit, aber den entwichenen Geist bringt er nicht wieder und befreit nicht die (in der Unterwelt) aufgenommene Seele.

V. 15. Aber deiner Hand zu entfliehen ist unmöglich.

Weitere Ausführung von V. 7 u. 8, daß Gottes Macht allein und kein natürliches Mittel sie heilte. Statt des Allerretters, Erlösers wie V. 7 u. 8 wird hier der Alles heilende λόγος als Ursache der Heilung bezeichnet, und es kann zweifelhaft erscheinen, ob damit das persönliche Wort Gottes gemeint sei, oder das Wort Gottes, als Ausdruck des allmächtigen Willens Gottes, wie es häufig im A. T. genommen wird. Die Frage entscheidet sich zumeist nach dem schon oben Besprochenen, ob näm-

lich der Verfasser die thatsächliche Beziehung der ehernen Schlange zum Kreuztod des Sohnes Gottes erkannt habe, oder nicht. Da wir eine klare und bestimmte Erkenntniß dieses typischen Verhältnisses auf alttestamentlichem Standpunkte kaum voraussetzen können, so können wir auch in dem heilenden Worte Gottes nicht den persönlichen Logos ausgedrückt finden, zumal wenn man unsern Vers mit dem ganz parallelen V. 26 vergleicht: *οὐχ αἱ γενέσεις, ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου . . . διατηρεῖ*, wo doch unter *ῥῆμα* gewiß Niemand die zweite Person der hl. Dreifaltigkeit verstehen wird. Da aber thatsächlich jene Beziehung zum Kreuzestod Christi besteht und der persönliche *λόγος* die Israeliten heilte, wie er sich ja ganz besonders im N. T. als Heiland und Erlöser von allem Uebel offenbarte, so kann man nicht umhin, anzunehmen, daß der alle Zeiten und Verhältnisse umfassende Geist des Höheren, welcher den menschlichen Verfasser beim Schreiben bewegte, in diese Worte noch etwas mehr gelegt hat, als alttestamentliche Gläubige klar verstehen konnten.

σὺ γὰρ ζωῆς . . . V. 13. Durch diesen Vers wird begründet, daß Gottes Wort allein Alles heilen kann, selbst tödtliche Wunden; und zwar wird der Beweis einem Satze entnommen, der an und für sich evident ist einem Jeden, der eine richtige Idee von Gott hat, und in früheren kanonischen Büchern mit denselben Worten ausgesprochen ist. 2. Kön. 2, 6: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit. Vgl. Deut. 32, 39, Tob. 13, 2 und Apok. 1, 18.

εἰς πύλας ᾅδου. Dem Todtenreich der Unterwelt werden Thore beigelegt, weil es als eine feste Burg des Todes gedacht wird, dessen Ausgang unerbittlich Allen verschlossen ist. S. die Belegstellen bei Schegg, Die hl. Evangelien, zu Matth II, S. 360, wo jedoch nicht recht zu begreifen ist, wie er unsere christliche Vorstellung von den Pforten der Hölle eine moderne nennen kann. Unsere Vorstellungen hierüber sind keine anderen als die im Evangelium niedergelegten. Mit der Promulgation des Evangeliums trat allerdings eine Klärung in den eschatologischen Ideen ein, ja mit dem Hinabsteigen des Heilandes in die Unterwelt eine Veränderung der eschatologischen Verhältnisse selbst, und gerade in Bezug auf die Unterwelt. Und deßhalb scheint es nicht ganz statthaft, ausschließlich die portae inferi bei Matth. 16, 18 nach hebräischer Auffassungsweise zu erklären, zumal der Heiland durch das praevalebunt, das offenbar ein Ankämpfen gegen äußere Elemente, nicht eine Macht gegen die in dem Hades gehaltenen Seelen bezeichnet, schon ein dem alttestamentlichen Lehrbegriffe noch fremdes, beziehungsweise unentwickeltes Moment eingeführt hat. Aber an unserer Stelle selbst haben wir die schönste Er-

klärung des Bildes nach jüdischer Auffassung in V. 14: *πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει κ. λ.* Daß dieser Vers mit Recht als Erklärung, nähere Bestimmung, von V. 13 (und folglich der darin erwähnten Pforten des Hades) angesehen wird, ergibt sich aus dem Verhältnisse, in dem beide zu V. 12 stehen. Es soll nämlich durch sie die propositio exclusiva bewiesen werden, daß Gott allein Alles heilen kann; dieser versteckt zusammengesetzte Satz fordert einen doppelten Beweis: einen für den affirmativen, der in V. 13 geliefert wird, und einen für den negativen, der in V. 14 folgt; wenn irgend ein Wesen von tödtlicher Wunde heilen könnte, so wäre es der Mensch, aber der kann zwar tödten, aber nicht wieder beleben. Wie also *ἀποκτείνει* dem *κατάγεις* entspricht, so *ἀναστρέφει* und *ἀναλύει* dem *ἀνάγεις*. Hierbei haben wir vorausgesetzt, daß *ἀναλύει* nicht auflösen, vernichten heißt, wie es von Vielen gefaßt wird, sondern befreien, was allein in den Zusammenhang paßt. Denn wir müßten bei ersterer Erklärung einen Gegensatz annehmen zwischen *ἀποκτέννει μέν* und *οὐδὲ ἀναλ.* wie er in bekannter Stelle Math. 10, 28: Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere besteht; aber jenem *μέν* entspricht adversativ *δέ* nach *ἐξελθόν*, und *οὐδέ* ist in der Prosa nicht adversativ, sondern heißt: und nicht, auch nicht, nicht einmal; die adversative Negation wird durch *οὐδέ* oder *ἀλλ' οὐκ* ausgedrückt, und da hier der Gegensatz in *ψυχὴν* läge, so müßte es (gerade wie Math. 10, 28) *ψυχὴν δέ* heißen; dadurch nun, daß *ἀναλ.* durch *οὐδέ* mit *ἀναστρέφει* in synonymen Parallelismus tritt, muß es eine jenem nicht entgegengesetzte, sondern analoge Bedeutung haben, nämlich: befreien, und da paßt denn nur befreien aus den Riegeln der Thore des Hades. Kraft dieses Parallelismus ist es auch nöthig *ἀναστρέφειν* nicht intransitiv, wie es auch vorkommt (Pape, Handw. der gr. Spr. s. v.), sondern transitiv: zurückbringen, zu nehmen.

Der Gedanke bleibt in seiner Beweiskraft ganz derselbe, ob man an einen Selbstmord oder an die Tödtung eines Anderen denkt. An ersteres dachte die Sixt. Ausgabe der Vulg., wenn sie mit mehreren lat. Codd.: occidit . . . animam suam, und Augustinus im Speculum: se occidit per malitiam las. Da aber der Selbstmord durch Nichts indizirt ist, und jedenfalls das Seltenere ist, so kann diese Fassung auf keine Berücksichtigung Anspruch machen.

V. 15. Der Hand Gottes entfliehen bezeichnet hier dem Zusammenhange mit dem Vorigen gemäß, die Flucht der Seele vor der belebenden Hand des Schöpfers. Wenn der Mensch getödtet hat, so ent-

flieht die Seele unabänderlich der Macht des Mörders (denn er kann sie nicht zurückbringen), aber Gottes Arm bringt auch in die Unterwelt. Der Zusammenhang mit dem Folgenden (ἀρνούμενοι γάρ — ἐμαστιγώθησαν) verlangt aber auch, daß in dem Verse die Unmöglichkeit, vor der strafenden Hand Gottes zu fliehen, ausgesprochen wird. Man muß daher den Gedanken so allgemein als möglich fassen, so daß er auf die belebende als auch auf die strafende Allmacht Gottes ausgedehnt zu denken ist.

V. 16. Denn als Gottlose erklärten, dich nicht zu kennen, wurden sie durch die Macht deines Armes gegeißelt, indem sie durch ungewöhnliche Regen und Hagel und unerbittliche Güsse verfolgt und durch Feuer verzehrt wurden.

V. 17. Denn was das Sonderbarste war, in dem Alles löschenden Wasser vermochte mehr das Feuer, denn es kämpft für die Gerechten die Welt.

Ἀρνούμενοι γὰρ σε εἰδέναι, sie behaupteten, dich nicht zu kennen; ἀρν. hier konstruirt, wie οὐ φημί = φημί οὐ d. h.: nein sagen, oder mit folgendem Infinitiv: behaupten, daß nicht (S. Buttmann, §. 148, Anm. 2); die Mißkennung Gottes seitens der Aegypter, zunächst des Pharao, ist Exod. 5, 2 erwähnt: At ille respondit: Quis est Dominus, ut audiam vocem ejus. . . . Nescio Dominum.

Des Gegensatzes wegen sollte im Folgenden der Gedanke kommen, wie Wsht. 12, 27: Sie wurden durch die züchtigende Machtäußerung Gottes seiner inne; statt dessen tritt in freierer Konstruktion die Züchtigung in den Vordergrund: ἐμαστιγώθησαν und das Innewerden des Herrn wird mehr als untergeordneter Gedanke erst später am Ende des V. 18 angedeutet durch: ἵνα ἴδωσι ὅτι θεοῦ κρίσει ἐλαύνονται.

ξένοις ὑετοῖς — καὶ ὄμβροις. Den Unterschied zwischen ὄμβρος und ὑετός bestimmt Aristoteles, De mundo VI, 6, folgendermaßen: Ὄμβρος γίγνεται κατ' ἐκπιεσμὸν νέφους εὖ μάλα πεπαχυμμένου· ὑετὸν καλοῦμεν ὄμβρον μείζω, καὶ συνεχῆ συστρέμματα ἐπὶ γῆς φερόμενα, so daß also in ὄμβρος die Wassermasse, in ὑετὸς mehr die Gewalt des Regens (Platzregens) ausgedrückt wird, was auch mit dem anderweitigen Gebrauche von ὄμβρος = Wasser (ὄμβρος ἱερὸς bei Sophokl. Oed. R. 1428) und der Etymologie (Sanskrit abhram, Gewitterwolke, ambu, ambha, Wasser) übereinstimmt. Daß mit dem Blitz und Hagelwetter Exod. 9, 22 ff. auch Regen verbunden war, bringt nicht nur die Natur der Sache mit sich, da ein starker Hagelschlag und Gewitter entweder durch Regen eingeleitet oder begleitet oder beschlossen wird, sondern ist auch in 9, 33 sehr deutlich vorausgesetzt, wenn berichtet wird, daß auf Gottes Geheiß kein Regen-

tropfen mehr gefallen: Nec ultra stillavit pluvia super terram und noch klarer in V. 34: Videns autem Pharao, quod cessasset pluvia et grando et tonitrua . . . ξένοι werden die ὑετοί (und die ganze Plage) genannt 1) mit Rücksicht auf Exod. 9, 24: Tantaeque fuit magnitudinis, quanta ante numquam apparuit in universa terra Aegypti, ex quo gens illa condita est; 2) ganz besonders deßhalb (τὸ γὰρ παραδοξότατον V. 17), daß Wasser und Feuer, obgleich verbunden, sich nicht hinderten, sondern verstärkten, zumal 3) zu einer andern Zeit das Feuer gegen die Plage der Thiere nicht einmal seine natürliche Kraft entwickelte (V. 18); zweifelhaft ist, ob noch ein vierter Umstand hinzugefügt werden darf, der die Plage zu einer ungewöhnlichen machte. Es fragt sich nämlich, ob unter dem Feuer und der Flamme der Blitz zu verstehen sei, oder eigene Feuerklumpen, worauf Exod. 9, 29 hinzudeuten scheint. Jedenfalls liegt in der Verträglichkeit des Blitzfeuers mit dem Wasser oder dem Hagel, welche daselbst als etwas Besonderes hervorgehoben wird, nichts Außergewöhnliches.

Sicher aber kann nicht das Auftreten des Gewitters und Hagels in Aegypten überhaupt als befremdend, wie Schmid will, bezeichnet werden; denn in Mittel- und Unterägypten kommen in den Monaten Dezember bis April, also an den Orten und zu der Zeit, wo unsere Geschichte spielt, Gewitter und auch Hagel nicht selten vor. S. Keil, Kommentar z. d. St.; Kurtz, Gesch. d. A. B. II, §. 23, 1.

ἐν τῷ π. σβ. ὕδατι πλεῖον ἐνήργει läßt eine doppelte Auffassung zu; entweder heißt es (zumal, wenn man ἐν als Hebräismus = durch nimmt): durch das Wasser wurde die Macht des Feuers erhöht; so Cornel. a Lapid., der zur Begründung auf den Ausspruch des Dichters: Alit unda flammas und auf 3. Kön. 18, 34 und 2. Machab. 1, 20 verweist. Oder es kann heißen: obgleich im Wasser, trotz des Wassers, vermochte es mehr, als für gewöhnlich; so daß πλεῖον keinen Vergleich enthält zwischen der Kraft des Feuers durch Wasser verstärkt und dem Feuer ohne Wasser, sondern zwischen der Kraft desselben für gewöhnlich, außerhalb des Wassers, und derselben innerhalb des Wassers. Wer bei der ersten Fassung zu viel Wunderbares sieht, mag die zweite vorziehen; eine Empfehlung derselben liegt in V. 19, der erklärend sich auf V. 17 zurückbezieht; nämlich καὶ μεταξὺ ὕδατος ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν ist offenbar Erklärung von ἐν ὕδατι πλεῖον ἐνήργει; jenes aber heißt: Sogar zwischen dem Wasser, trotz des Wassers vermochte es mehr als gewöhnliches Feuer. — ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος κ. λ. vergl. die Ausführung dieses Gedankens 5, 17 ff.

V. 18. Denn einmal wurde zahm die Flamme, damit sie nicht verbrannte die gegen die Gottlosen gesandten Thiere, sondern sie klar sehen sollten, daß sie von Gottes Gericht verfolgt würden.

V. 19. Das andere Mal aber brennt es auch mitten im Wasser über die Macht des Feuers hinaus, damit die Erzeugnisse eines ungerechten Landes vernichtet würden.

ποτὲ μέν V. 18 — ποτὲ δέ (V. 19): Bald — bald, das eine Mal — das andere Mal: bezeichnet hier nicht verschiedene Abschnitte derselben Zeit, d. h. innerhalb der (Hagel-) Plage, sondern ganz verschiedene Zeiten und Plagen, was schon durch den Wechsel der Tempora: ἐμερούντο (V. 18), φλέγει (V. 19) angedeutet wird. Das Präsens stellt die Plage des Feuers als eine dem Schriftsteller gegenwärtige dar, das Imperfekt das Erlöschen des Feuers als etwas ihm jetzt ferner Liegendes, das blos zur Vergleichung herangezogen wird. Es wird aber auch die Existenz der vorhergehenden Plage, in welcher Thiere zur Strafe gesandt wurden (in der zweiten Frösche, in der dritten und vierten Insekten u. s. w.), sehr mit Unrecht als in der Anschauung unseres Buches noch fortdauernd vorausgesetzt, da doch die Hinwegnahme derselben und das Eintreffen einer neuen nach der wiederholten Verstockung des Pharao an den betreffenden Stellen des Pentateuchs so nachdrücklich und umständlich erzählt wird, daß zu einer so „geschichtwidrigen Vermischung" zweier verschiedener Plagen eine Gedankenlosigkeit und ein Blödsinn bei unserm Verf. vorausgesetzt werden müßte, der nur durch den noch stärkeren von Exegeten übertroffen werden kann, die denselben bei einem gebildeten Schriftsteller voraussetzen können und dennoch denselben für werth halten, ihn durch Kommentare zu erklären.

Es könnte aber auch nicht ποτέ — ποτέ stehen, wenn die beiden Ereignisse (V. 18, 19) Abschnitte innerhalb der siebenten Plage wären, sondern, um einen vernünftigen Gedanken zu bekommen: ποῦ μὲν — ποῦ δέ, hier — dort. Denn wenn auch nur in abwechselnden Zeitabschnitten dieser Plage das Feuer seinen Dienst gethan hätte, so hätten bei der ungeheuren Macht desselben (Exod. 9, 24, 25) und bei der ungeheueren Masse der Thiere, die Alles bedeckten, die Strafthiere nicht verschont bleiben können, zumal das Gewitter alles Lebende, was auf dem Felde sich befand, tödtete. Nur dann hätten Thiere verschont bleiben können, wenn da, wo Menschen und Vieh sich befand, der Blitz zündete, wo Strafthiere, unwirksam gewesen wäre, dies müßte aber ausgedrückt sein durch ποῦ μέν — ποῦ δέ. Das Feuer also, welches die Thiere nicht

verletzte, kann nicht das Feuer oder der Blitz der siebenten Plage sein. Wenn aber Lyranus unter demselben die feuerigen Schlangen versteht, welche die Juden bissen, aber nicht tödteten und Holkot das Feuer im babylonischen Ofen, welches die drei Gefährten des Daniel nicht verletzte, so mögen diese Ansichten wegen der Kuriosität eben nur erwähnt werden; widerlegt zu werden verdienen sie nicht; die gegen die Gottlosen gesandten Thiere sind keine anderen, als die Frösche, Mücken, Fliegen, Heuschrecken. Etwas zu gesucht möchte es aber erscheinen mit Gutmann speziell an das Feuer der Backöfen zu denken, in welche nach Exod. 8, 3 die Frösche gekrochen seien, zumal es sich nicht erweisen läßt, daß die Oefen gerade geheizt waren, als die Frösche hineinkrochen. Aber viel sachgemäßer, fast mathematisch läßt sich die hier erwähnte Thatsache aus Exodus ableiten. Es ist notorisch, daß man die Heuschrecken- und andere Insekten-Schwärme durch Feuer und Rauch zu verdrängen pflegt. S. Oken, Allgem. Naturgesch. V, 3, S. 1514; Bach, Studien u. Lesefr. II, S. 177; Rosenmüller, Bibl. Alterth. IV, S. 101 u. 421. Da nun die Aegypter bei der entsetzlichen Masse und dem nie gesehenen Schaden, den diese Thiere anrichteten, ganz gewiß alle Mittel angewandt haben, um sich derselben zu entledigen, werden sie sicher das Feuer, das als Vernichtungselement dem Menschen zuerst sich darstellt, nicht unangewandt gelassen haben. Da nun aus dem Verlaufe der Geschichte erhellt, daß es Nichts genützt hat (sonst hätte Pharao nicht die Fürbitte Moses nöthig gehabt), so folgt mit unabweislicher Evidenz, daß das Feuer gegen die Strafthiere seinen Dienst versagt hat (ἠμεροῦτο).

γῆς γεννήματα kann, wenn man unter γῆ das Land versteht, Menschen, Thiere, Pflanzen bezeichnen, die auch alle vom Hagel und Feuer getroffen wurden; mehr eigentlich aber bezeichnet der Ausdruck Erzeugnisse der Erde, des Bodens, nämlich Pflanzen, an welche man allein denken darf, wegen des Gegensatzes mit dem Folgenden; denn wenn der Herr den Israeliten eine wunderbare Nahrung, statt (ἀνθ' ὧν) der Verwüstung der ἀδίκ. γῆς γενν. schickte, so kann doch darunter nur (die vegetabilische) Nahrung, welche die Früchte bieten, verstanden werden. Ferner kommt der Verf. in V. 22 auf denselben Gegensatz zurück, oder bestimmt ihn vielmehr genauer und sagt da ganz deutlich: τοὺς τῶν ἐχθρῶν καρποὺς κατέφθειρε πῦρ φλεγ. ἐν. τῇ χ.

V. 20. Statt dessen nährtest du dein Volk mit Engelspeise und bereitetes Brod sandtest du ihnen vom Himmel, ohne Arbeit, das jede Lust enthielt und jedem Geschmack sich anpaßte.

V. 21. Denn deine Substanz bewies deine Süße gegen deine Kinder, indem es aber dem Verlangen des Genießenden diente, verwandelte es sich in das, was Jeder wollte.

ἀγγέλων τροφὴν nennt der hl. Schriftsteller das Manna nach Vorgang der LXX, welche Ps. 77, 25 das hebr. lechem 'abbirim durch ἄρτον ἀγγέλων geben. Die Richtigkeit der Uebersetzung und der Sinn der Worte erhellt durch die an beiden Stellen hinzugefügten parallelen Stichen; dort: ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν, hier: ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἐπεμψας. Es wird nämlich durch diese nähere Bezeichnung nichts anderes ausgedrückt, als was in der Erzählung der Spendung (Exod. 16; Num. 11) so nachdrücklich hervorgehoben wird, daß es ihnen Gott vom Himmel gegeben habe; durch die Himmelsspeise wird es als überirdisches Brod, durch die Engelspeise als übermenschliches, übersinnliches (seinem Ursprunge nach) Brod bezeichnet, ohne daß man dabei an eine nähere Beziehung desselben zu den Engeln, als Bereitern und Genießern zu denken hätte. Demselben Zwecke dienen auch die Bestimmungen ἕτοιμον und ἀκοπιάτως, welche das Brod als der Bereitung und Erzielung durch Feldarbeiten unbedürftig, weil auf übernatürliche Weise verliehen, bezeichnen. πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα kann nicht mit Peschito übersetzt werden: Suaviorem omni dulcedine et gustabiliorem prae omnibus gustabilibus, womit allerdings auch die arabische Uebersetzung übereinstimmt: Panem fortiorem suavitate et prae omnibus delectabilibus; denn ἰσχύειν in der Bedeutung übertreffen müßte doch den Genitiv bei sich haben. Man könnte zwar zur Rechtfertigung des Akkusativ auf die Analogie von κρατεῖν verweisen, das außer (Dativ und) Genitiv auch den Akkusativ regiert, aber der Zusammenhang (ἡ μὲν γὰρ . . . προσφερ. ἐπιθ. ὑπηρ., πρὸς ὅ τις ἐβ. μετ.) und Parallelismus (καὶ πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν) schließt diese Bedeutung aus; es soll nicht gesagt werden, daß es wohlschmeckender war, als Alles, sondern gerade, daß es jeglichen Geschmack hatte. Deßhalb muß ἰσχύειν in seiner ursprünglichen Bedeutung: Kraft haben, vermögen gefaßt und der Akkusat. πᾶσ. ἡδ. kann dann entweder als Objektsakkusativ: jeglichen Geschmack vermögend, oder als s. g. Accus. graecus, sive restrictionis: stark an jeglichem Geschmacke, genommen werden. Zwar läßt sich keine von beiden Konstruktionen belegen, da ἰσχύειν sonst nicht transitiv vorkommt, und als neutrales Verbum den Gegenstand, worin einer stark ist, im Dativ bei sich hat. S. Passow u. Pape s. v. Aber erstere Fassung findet ihre Stütze in der allgemeinen Erscheinung, daß im Griechischen überhaupt „eine strenge Scheidung zwischen transitiven und intransitiven Verbis unmöglich ist," Buttmann, §. 131, 3,

und „viele aktive Verba transitive und intransitive Bedeutung vereinigen, deren Zahl durch die eigenthümliche Behandlung der Sprache von Seiten der einzelnen Schriftsteller, Dichter wie Prosaiker, stets vermehrt wurde," §. 130, Anm. 2 u. Note, und daß speziell in der späteren Gräzität viele Intransitiva kausative Bedeutung erhalten haben. Winer, §. 32, 14; §. 38, 1; §. 39, Anm. 2. Die zweite Konstruktion von ἰσχύειν wird empfohlen durch den weitschichtigen Gebrauch des „griechischen Akkusativs", selbst im Lateinischen neben anderen Konstruktionen, zumal wenn die Bestimmung allgemeiner Natur ist; πᾶσαν ἡδονὴν ist aber=πάντα. S. Buttmann, Gr. Gr. §. 133, 4, c, Note. Wenn wir uns demgemäß für keine der beiden Konstruktionen mit Bestimmtheit entscheiden können, so ist dies wenig zu bedauern, da beide denselben Sinn geben und um so weniger, als auch die Vulgata, indem sie den allgemeinen, aber dem Sinne nach mit den gegebenen Erklärungen übereinstimmenden Ausdruck: omne delectamentum in se habentem gebraucht, die Sache unentschieden ließ; denn die Annahme, sie habe nicht ἰσχύοντα, sondern ἴσχοντα gelesen, ist rein aus der Luft gegriffen. Ebenso frei hat sie das folgende πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν wiedergegeben, indem sie γεῦσιν vom objektiven Geschmacke (saporis) nimmt, wofür man 16, 3 u. 4 anführen kann, und ἁρμόνιον vom Ohre (wohlklingend, lieblich) auf den Geschmack übertragen = lieblich, süß, faßt, wobei es zweifelhaft bleibt, ob ἁρμόνιον zu γεῦσιν oder zu ἄρτον konstruirt ist. Wahrscheinlicher aber ist, daß sie mit dem cod. Sinait. ἁρμονίαν gelesen habe, unter welcher Voraussetzung sich die beiden Substantiva am leichtesten erklären, saporis (γεῦσιν) und suavitatem (ἁρμονίαν), nur daß omnis zu ersterem gezogen ist. Aber trotz des hohen kritischen Werthes beider Denkmäler werden sie doch in dieser Lesart zu wenig von den Uebrigen unterstützt, als daß man von der lect. rec. abgehen könnte; nach dieser ist γεῦσιν vom subjektiven Geschmacke (gustus) zu verstehen: Speise für jeden Geschmack angemessen.

Die Erklärung des Gedankens ist enthalten in V. 21: προσφ. ἐπιθυμία ὑπ., πρὸς ὅ τις ἐβ. μετεκ. und V. 25: εἰς πάντα μετ. κλ. Für diese Behauptung des Verf. von der Anpassung des Mannas an den Lieblingsgeschmack, ja an den jeweilig gewünschten Geschmack eines Jeden, scheint die Erzählung des Pentateuchs nicht nur keinen Anhaltspunkt zu bieten, sondern sie scheint dieselbe sogar auszuschließen. Denn wenn das Manna für einen Jeden den Geschmack annahm, den er eben wünschte, so ist nicht einzusehen, wie sie des Manna überdrüssig werden (anima nostra jam nauseat supercibo isto levissimo, Num. 21, 5) und nach

Fleisch, Fischen, Zwiebeln und Lauch sich sehnen konnten, Num. 11, 5. Auch gibt ihm die mosaische Erzählung einen ganz bestimmten Geschmack, wie Honig- oder Oelkuchen; Exod. 16, 31; Num. 11, 8.

Die erste Schwierigkeit ist keine diesem Punkte eigenthümliche, sondern kehrt fast bei allen Berührungspunkten des mosaischen Berichtes mit unserem Buche wieder und ist deßhalb allgemein schon in der Einleitung gelöst worden; im gegenwärtigen Falle können wir aber um so sicherer auf die Tradition appelliren, als bei den Rabbinen dieselbe Ueberlieferung von der Geschmacksveränderung herrscht und so die Uebereinstimmung des palästinisch-babylonischen und des ägyptischen Judenthums bei ihrem nicht sehr freundlichen Verhältnisse zu einander für das hohe Alter und die Ursprünglichkeit der Ueberlieferung Zeugniß ablegt. Im Uebrigen gebe ich zu, daß mit völliger Gewißheit die Wahrheit dieser Thatsache nur aus dem inspirirten Charakter des Buches, über den wir durch andere Gründe untrüglich gewiß sind, sich ergibt; und es bleibt uns nur nachzuweisen, daß sie der mosaischen Erzählung nicht widerspricht.

Wenn dem Manna im Pentateuch Honigkuchen- und (süßer) Pfannenkuchengeschmack beigelegt wird, so ist das selbstverständlich nur vom natürlichen Grundgeschmacke desselben zu verstehen; denn einen bestimmten Geschmack mußte es doch haben, der dann zum Vorscheine kam, wenn sich Jemand gar nichts Besonderes beim Genusse wünschte. Corn. a Lapide meint, dieser Grundgeschmack sei auch geblieben, wenn es sich nach dem Wunsche des Essenden in andere Speisen verwandelte und sei nur modifizirt worden durch einen neuen Beigeschmack, was er aus μετεκιρνᾶτο zu beweisen sucht, was eigentlich transtemperabatur zu übersetzen sei. Diese etymologische Begründung beweist deßhalb Nichts, weil der Ausdruck offenbar bildlich ist und durch den eigentlichen μεταλλευομένη V. 25 erklärt wird und das Bild nicht der Mischung von Gewürzen u. dgl. entlehnt ist, sondern der Mischung des Weines im Mischkruge, und eigentlich entweder die Mischung aus einem Gefäße ins andere = μεταγγίζω oder die Herstellung eines Mischungsverhältnisses aus einem andern (s. Pape, Handw. d. Gr. Spr. u. Passow s. v.) bezeichnet; die Vulg. gibt es sinngetreu durch convertebatur, welche Bedeutung auch die Lexica zur Bibel anführen. S. Biel, Wahl s. v.

Freilich ist diese Auffassung a Lapides geeignet, das Verhältniß des mosaischen Berichtes über den Geschmack des Manna zu dem unseres Buches aufzuhellen und die Möglichkeit des Murrens der Israeliten und das Verlangen nach Fischen, Zwiebeln u. s. w. zu erweisen, aber dies doch nur auf Kosten der Vorzüge des Manna. Denn wenn dieser Exeget

den Ekel an dem Manna daher ableitet, daß allen Geschmäcken der Zucker- oder Honiggeschmack beigemischt war, dessen der menschliche Gaumen sehr leicht überdrüssig wird (Cogita te saccharum vel mel affundere piscibus, carnibus reliquisque cibis et apprehendes, quomodo mellea dulcedo manna sapori piscium affusa et contemperata fuerit, sed eo modo itaque parce vel largiter sicut palato et desiderio comedentium congruebat), so scheint er den Grund des Murrens gegen die Auffassung der hl. Schrift allzusehr in das Manna selbst, nicht in die reine Lüsternheit der Juden zu verlegen. Denn wenn man sich denkt, daß allen Speisen Honig oder Zucker, gleichviel, ob viel, oder wenig, beigemischt würde, so wird den Meisten gewiß schon vor dem Genusse der Appetit vergehen, ohne eine solche Art von Gerichten 40 Jahre lang genießen zu müssen. Wir werden also besser thun, mit Holkot der gewöhnlichen Ansicht beizupflichten, daß der Honigkuchengeschmack der natürliche war, der sich aber nach dem Wunsche eines Jeden veränderte; der Ekel aber von dem fortwährenden Anblick des Manna herkam, wie dies Num. 11, 6 auch ziemlich klar angedeutet wird: Anima nostra arida est, nihil aliud respiciunt oculi nostri. Darin besteht eben die Eigenthümlichkeit der Lüsternheit, daß, wenn auch, wie das Sprichwort sagt, der Bauch voll ist, die Augen nicht voll werden. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch die lange Dauer des fast ausschließlichen Mannagenusses Veranlassung zum Ueberdrusse gab. Denn wie das menschliche Herz überhaupt so sehr die Abwechselung liebt, daß es ein Leben, das ungestört durch Widerwärtigkeiten ruhig dahin fließt, viel weniger erträgt, als einen Wechsel von Glück und Unglück, so verlangt die Sinnlichkeit in Bezug auf Essen und Trinken noch mehr Abwechselung, wenn auch nicht gerade in den Speisen selbst, so doch in der verschiedenen Form der Gerichte.

Wir bedürfen also nicht der Annahme mancher Exegeten, blos den Guten habe es sich verwandelt und die Schlechten hätten gemurrt, und noch viel weniger der rabbinischen Grille, es habe sich zwar in Alles verwandelt, nur nicht in den Geschmack der Fische und Zwiebeln u. s. w., deretwegen die Juden gemurrt hätten.

Die zitirte Stelle Exod. 11, 6 zeigt auch deutlich, daß keine Verwandlung des Manna in alle Accidenzien der gewünschten Speisen Statt hatte, sondern nur in die des Geschmackes. Daß aber gar eine eigentliche Transsubstanziation des Manna in die bezüglichen Speisen Statt gefunden habe, wie mehrere Theologen behaupten (siehe Gregor. Val. tom. IV, d. 6, q. 3. punct. 2, §. 4), dürfte wohl schwerlich zu beweisen sein; ein so außerordentliches, außer der Eucharistie nicht bekanntes Wunder

darf aber ohne die zwingendsten Gründe nicht angenommen werden. Ohne Belang ist die Meinungsverschiedenheit zwischen Holkot und Corn. a Lapide, von denen jener eine blos subjektive Geschmacksveränderung, dieser aber eine objektive annimmt; der Grund, den a Lapide für seine Meinung anführt, weil bei einer blos subjektiven Geschmackserregung nicht gesagt werden könne: habentem omnis saporis suavitatem, beweist nicht, da γεῦσιν, wie oben gesagt wurde, subjektiv zu nehmen ist, und die Appellation an die hl. Eucharistie, den Ektypus des Manna, ist deßhalb unzulässig, weil wir von vornherein nicht bestimmen können, wie weit die Aehnlichkeit zwischen Typus und Antitypus geht. Den objektiven Charakter der Accidenzien im hl. Sakramente suchen die Theologen auch aus Gründen darzuthun, die beim Manna nicht zutreffen.

ἡ γὰρ ὑπόστασίς σου. Es ist zu verwundern, wie man in diesem Worte so Vieles und so viele Schwierigkeit gefunden hat. Fulgentius, Optatus, Viktor v. Utika verstehen darunter den Sohn Gottes mit Bezug auf Hebr. 1, 1, dessen Vorbild das Manna war. Gregor v. Nazianz und Grimm (im Exeg. Hdb., anders im Komment.) von der Wesenheit Gottes und ersterer beweist daraus das ὁμοούσιον. Osorius versteht darunter die Beständigkeit der Güte Gottes, mit der er 40 Jahre lang das Manna spendete; Pineda u. A.: die Kraft, zu erhalten; Luther u. A.: Vertrauen („So man auf dich harrt, das macht offenbar, wie süß du seyst."). Nannius schlägt vor, ὑπόσταξις: gelindes Träufeln und Grabe: ἀπόσταξις: Herabträufeln, mit Bezugnahme auf Exod. 16, 14 zu lesen.

Aber alles Dieses ist entweder gegen den Zusammenhang oder gegen die Wortbedeutung oder wenigstens sehr geschraubt. Die einfachste und Jedem von selbst sich aufdrängende Erklärung, welcher auch weitaus die Meisten folgen, nimmt ὑπόστασίς σου vom Manna, welches deßhalb göttliche (σοῦ) Substanz genannt wird, weil Gott es in spezieller Weise gesandt und zu mannigfachem Symbole göttlicher Gedanken, die im Folgenden entwickelt werden, gemacht hatte. Ὑπόστασις, Substanz aber wird es genannt, nicht in dem philosophischen Sinne, in welchem ὑποστ. suppositum und Substanz das ens in se bezeichnet, aber auch nicht in der abgeschwächten Bedeutung, in der wir jeden spezifischen Stoff eine Substanz nennen, sondern dem Wortlaute und Zusammenhange nach soll das Manna dadurch als etwas Festes, Reales bezeichnet werden. Wegen der beliebigen Geschmacksveränderung könnte Jemand das Manna selbst für etwas Phänomenales, für eine Scheinspeise halten; um ihm sein reales Sein zu wahren, nennt es der Verf. ὑπόστασίς σου. Auf diesen

Gegensatz weist sehr bestimmt μέν — δέ hin: ἡ μὲν γὰρ ὑπόστ. — τῇ δὲ τοῦ προσφ. κτλ. Aber noch ein dringenderer Grund veranlaßt den Verf. das Manna ὑπόστασις zu nennen. Man könnte nämlich die Frage aufwerfen: Wie konnte die Süßigkeit des Manna an die göttliche Süßigkeit erinnern, wenn der süße Mannageschmack (wie wir es oben für wahrscheinlicher fanden) von dem gewünschten jedesmal ganz verdrängt wurde? Gerade um dieser Schwierigkeit zuvorzukommen, hat der Verf. das Wort ὑπόστασις gebraucht; das Manna insofern es verblieb, in seiner natürlichen Wesenheit und Beschaffenheit nämlich, eine süße Speise, erinnerte an die Süßigkeit Gottes, und zwar immer durch seine Existenz, noch mehr aber, wenn man sich den natürlichen Mannageschmack wünschte, ein Fall, der bei der Schmackhaftigkeit des süßen Olivenkuchens wohl nicht eben so selten eingetreten sein wird. So wird der Gegensatz zwischen ἡ μὲν γ. ὑπόστ. und τῇ δὲ ἐπιθ. noch schärfer. Wenn es seine Natur beibehielt, zeigte es die Süßigkeit Gottes: aber wenn Jemand einen andern Geschmack wünschte, wurde es auch jegliche Speise. Auch bekommt durch den Ausdruck die Meinung der Vertheidiger einer Transsubstanziation beim Manna einen empfindlichen Schlag. — Wie konnte aber das Manna den Israeliten die Lieblichkeit der Güte Gottes zeigen, wenn nicht das Wesen Gottes in demselben enthalten war? (Grimm.) — Dazu reichte eine ideale Verbindung hin. Daraus, daß Gott so süße Nahrung seinen Kindern schickt, müssen sie schließen, daß noch unendlich süßer derjenige ist, welcher dasselbe so freigebig spendet.

τοῦ προσφερομένου kann passivisch und medial genommen werden. S. Passow s. v.; passivisch würde es heißen: (dem Verlangen) dessen, der an dasselbe herantrat; medial: (dem Verlangen) des Genießenden, zu sich Nehmenden. Letztere Bedeutung, als die bestimmtere und dem Gegenstand eigenthümlichere, ist offenbar vorzuziehen.

V. 22. Aber Schnee und Eis hielt Feuer aus und schmolz nicht, damit sie erkennen sollten, daß die Früchte der Feinde ein Feuer vernichtete, welches im Hagel brannte und in den Regengüssen durchblitzte; dasselbe aber wiederum, damit Gerechte ernährt würden, auch seiner ihm eigenen Kraft vergessen habe.

χιὼν δὲ καὶ κρύστ. ὑπ. πῦρ κλ. kann doppelt bezogen werden 1) auf das Manna, welches noch Exod. 16, 14 wie krystallisirtes Wasser (in similitudinem pruinae) aussah, 2) auf den Hagel in der siebenten ägyptischen Plage, welche beide durch Feuer nicht schmolzen: das Manna nicht, da es gestoßen und gekocht werden konnte (Num. 11, 8); der Hagel

nicht, weil Feuerklumpen dazwischen fuhren, ohne ihn aufzulösen. Natürlich muß Schnee und Eis, wenn es vom Manna verstanden wird, tropisch genommen werden. Manna, welches das Aussehen von diesen Substanzen hatte (wie der Verf. auch erklärend 19, 20 ausdrücklich sagt: κρυσταλλοειδὲς γένος) und welches wie Reif und Schnee mit Aufgang der Sonne schmolz. Denn es ist eine allgemein anerkannte hermeneutische Regel, daß man nur so lange bei der eigentlichen Bedeutung stehen bleiben darf, als keine Absurdität aus derselben sich ergibt; manchen Exegeten, die darauf ausgehen, Absurditäten bei dem Schriftsteller aufzuspüren, gilt diese Regel freilich nicht. Wer kann aber in aller Welt annehmen, unser Verf. habe das Manna als ein bei 0° R. krystallisirtes Produkt, d. h. als eine im eigentlichen Sinne gefrorene Substanz aufgefaßt? Damit aber die Israeliten bei der Unschmelzbarkeit dieser Substanz durch das Feuer zu einer vergleichenden Betrachtung über das entgegengesetzte Schicksal der Aegypter, welchen der Hagel selbst im Feuer zur Strafe nicht schmolz, veranlaßt würden, reichte das eis- oder hagelförmige Aussehen und sein Zerfließen in der Sonne hin; es war keine reale Identität mit Eis nöthig, eine ideale genügte, gerade so wie in demselben Manna nur eine ideelle Verbindung mit der Wesenheit Gottes erforderlich war, um die Süßigkeit derselben zu offenbaren. Von dieser Seite betrachtet, wären also beide Fassungen gleich zulässig. Weiteren Aufschluß verschaffen uns die folgenden abhängigen Sätze. Wenn man unter dem „Schnee und Eis" den Hagel versteht, so kann offenbar V. 23 τοῦτο . . . ἐπιλελ. nicht mehr von γνῶσιν abhängen. Denn daraus, daß der Hagel nicht schmolz, konnte doch Niemand erkennen, daß das Feuer beim Manna seine natürliche Kraft verloren habe; es muß dann also V. 23 zum selbständigen Satze erhoben werden, was natürlich nur angeht, wenn man das allerdings besser bezeugte und von Fritzsche in den Text aufgenommene ἐπιλέλησται mit Alex., Sinait, Ephr. rescr. 55, 106, 155 al. gegen Vatic., Venet. al. (ἐπιλελῆσθαι) liest. Die Kraft der äußeren Bezeugung läßt sich nicht durch die Bemerkung abschwächen, die Abschreiber hätten eine gleichförmige Konstruktion durch den Indik. herstellen wollen; denn der Wechsel zwischen ὅτι und dem Akkusat. mit Inf. ist eine im Griech. so gewöhnliche Erscheinung, daß es Niemanden einfallen konnte, ihn beseitigen zu sollen. S. Buttm., Gr. Gramm. §. 141, 2, Anm. 2. Was Vulgata gelesen, läßt sich aus oblitus est nicht entscheiden, da dies einen neuen Hauptsatz darstellen kann, so die editio Clement., welche nach V. 22 Punkt setzt; es kann aber auch von scirent abhängen, da wir weder eine strenge consecutio temporum in der afrikanischen und Vulgärsprache erwarten

dürfen, s. Rönsch, Itala, S. 478 ff. und Hagen, Spr. Erört., S. 95 f., noch der Wechsel der Konstruktion, den die Lesart des Vatic. enthält, im Lateinischen nachahmbar war. Wenn uns also das Gewicht der ältesten Mscr. nöthigt, ἐπιλέλησται vorzuziehen, so haben wir nur die Möglichkeit bekommen, χιὼν καὶ κρ. vom Hagel zu verstehen. Aber der Gedanke wird viel abgerundeter und der Darstellung des Verf. entsprechender, wenn die Gegensätze zwischen Israeliten und Aegyptern nicht objektiv hingestellt, sondern in die vergleichende Betrachtung hineingelegt werden. Lassen wir V. 23 noch von γνῶσιν abhängen, was nur möglich ist, wenn das Eis vom Manna verstanden wird, so erhalten wir den schönen Gedanken: Sie sollten beim Anblick des eisartigen und doch feuerfesten Manna erkennen, daß zur Züchtigung der Feinde das Feuer selbst im Eise brannte: bei den Kindern jedoch das Feuer seine Kraft an dem ebenso beschaffenen Manna vergessen habe. Da nun die hierbei vorausgesetzte Abhängigkeit des V. 23 von γνῶσιν bestehen bleiben kann, mag man nun den Indikativ (mit zu wiederholendem ὅτι bei ἐπιλέλησται) oder den Infinitiv, der ganz gewöhnlich mit ὅτι wechselt, vorziehen, so muß χιὼν und κρ. vom Manna verstanden werden, wobei es übrigens ganz irrelevant ist, ob man erstere oder letztere Lesart vorzieht

V. 24. Denn die Schöpfung, welche dem, der sie gemacht, dient, verstärkt sich zur Strafe gegen die Ungerechten und läßt nach zur Wohlthat für die, welche auf dich vertrauen.

V. 25. Deßhalb verwandelte sie sich auch damals in Alles und diente deiner alles ernährenden Gnade nach dem Willen der Wünschenden.

Der in unserem Buche häufig wiederkehrende Gedanke, daß die Welt in Gottes Hand und nach Gottes Willen ein Werkzeug ist, der Gnade gegen seine Diener und ein Zuchtmittel für seine Feinde (vgl. besonders 5, 18), wird hier spezialisirt auf Erhöhung der vernichtenden Naturkräfte zur Strafe der Bösen, und auf Abschwächung derselben zum Wohle der Frommen. Obgleich also κτίσις ganz allgemein die ganze Schöpfung, jedes Geschöpf bezeichnen kann, so ist es doch hier, damit die Prädikate dazu stimmen, von verheerenden Kräften (hier das Feuer) zu verstehen. Wenn diese Wirkung der Naturkräfte als etwas ganz Natürliches, dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer Entsprechendes hingestellt wird, so setzt das voraus, daß es in der Natur des Geschöpfes liegt, zu jedem von Gott gewollten Werke verwandt werden zu können, d. h. daß jedes Geschöpf zu jeder Wirkung die potentia obedientialis hat. Diese potentia obedientialis erklärt der hl. Thomas 3 p. q. 11. a. 1:

In qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. S. auch zu 19, 6.

Zu μεταλλευομένη (V. 25) ist offenbar κτίσις aus dem Vorhergehenden als Subjekt zu denken, aber nicht mehr mit der speziellen Beziehung auf das Feuer wie V. 24, sondern auf das Manna; denn dieses verwandelte sich (in Bezug auf Geschmack) in Alles. Nun kann aber πάντρ. δωρεά nicht vom Manna verstanden werden, weil das Manna nicht dem Manna dienen kann, und dieses nicht παντρόφος genannt werden kann; vielmehr kann nur Gott oder eine göttliche Eigenschaft oder die göttliche Thätigkeit mit diesem Ausdrucke bezeichnet werden, wovon es auch schon wegen des Parallelismus zu verstehen ist; denn τῇ π. σοῦ δωρ. ὑπ. entspricht ganz genau dem τῷ ποιήσ. ὑπηρ. Deßhalb hat Vulg. sehr gut δωρεά durch gratia gegeben, was Cornel. a Lapide erklärt: Gratia hic significat gratiosam Dei voluntatem, providentiam et beneficentiam vel omne beneficium gratiae ab illa proveniens. Quocirca S. Augustinus in ps. 144. et epist. 93 docet, duplicem esse gratiam, unum creationis, alteram salvationis, sive unam naturalem, alteram supernaturalem. Vide Suarez tom. I. de Grat. prol. 3. cap. 2. n. 2; cap. 3. n. 5, ubi per nutricem gratiam accipit amorem gratuitum Dei, sive ipsam Dei caritatem, quae est primum ergo nos donum et maxime liberale ex sola Dei missericordia promanans. Ganz dieselbe Bedeutung hat δωρεά auch Ephes. 4, 7: ἡ χάρις ἐδόθη κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ χριστοῦ, wo es auch nicht das Objekt der Schenkung, sondern den göttlichen Akt der Schenkung bezeichnet. Während also das Manna ganz sicher nicht Alles ernährt, kann hingegen die Schenkung, Wohlthätigkeit, Gnade Gottes παντρόφος genannt werden, nicht nur, weil er seine Hand aufthut und alles, was da lebt, mit Segen erfüllt — in gewissem Sinne erfahren auch die rein geistigen, ja sogar die leblosen Wesen alle diesen wohlthätigen Einfluß Gottes. Denn auch der alles Gute umfassende Wille der Geisterwelt dürstet, sehnt sich nach dem höchsten Gute, ohne durch ein endliches Gut befriedigt werden zu können. Ja auch die leblosen Dinge, indem sie nach den ihnen eigenthümlichen Zwecken und Gütern streben, verlangen nach dem höchsten Gute. Secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud. Et

ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente ita propter hoc, quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. S. Thomas disp. 22. de boni app. et vol. a. 2. Mit demſelben Durſte alſo, mit welchem alle Weſen nach ihrem Ziele, ihrer Entwickelung und Beſeligung ſich ſehnen, dürſten ſie nach der Güte Gottes; die ganze Schöpfung ſteht ſchmachtend dieſem alles ernährenden Gute gegenüber; und ſo oft ein Weſen ſeine Vollendung oder Beſeligung erreicht, wird es nicht ſo ſehr durch ein endliches Gut beruhigt, als durch jenes Gut, durch welches alle Güter gut ſind und wirken.

προς τὴν τῶν δεομένων θελ. bedeutet offenbar daſſelbe wie τῇ τοῦ προσφ. ἐπιθ. πρὸς ὅ τις ἐβούλ. in V. 21 und iſt, weil es die älteſten Codd.: Sinait., Vatic., Alex., Eph. rescr. al. leſen, der Lesart der cod. Venet. al., Vulg., Pesch.: δεομένων σου, qui a te desiderabant vorzuziehen. V. 26. Daß der Geſchmack des Manna in die Gewalt des Menſchen gelegt war, hatte unter Anderem auch den Zweck, die Erkenntniß feſtzuſtellen, daß nicht die natürlichen Erzeugniſſe, nämlich Früchte, den Menſchen nähren, ſondern Gottes Macht und Wille (ῥῆμα). Dieſer Gedanke iſt aber nicht ohne Schwierigkeit, mag man ihn nun an und für ſich, oder als Abſichtsſatz zu dem Vorhergehenden betrachten; denn es ſcheint nicht wahr zu ſein, daß die Früchte nicht den Menſchen nähren, und jedenfalls nicht aus der wunderbaren Speiſung zu folgen, da ja dabei auch die natürliche Kraft des Manna thätig war, und auch neben dem Manna die Iſraeliten in der Wüſte nativitatis fructus genoſſen; man denke nur an die Viehheerden, die ſie mitgenommen, an die Dattelpalmen zu Elim u. ſ. w.

Die Löſung der Schwierigkeit hängt zumeiſt von der Erklärung von γενέσεις τῶν καρπῶν ab. Was darunter zu verſtehen iſt, zeigt der Zuſammenhang, namentlich der Gegenſatz zum ernährenden Worte Gottes und Deut. 8, 3, welche Stelle offenbar der Verf. vor Augen hatte. „Er ſpeiſte dich mit Manna, das deine Väter nicht kannten, um dir anzudeuten, daß nicht vom Brode allein der Menſch lebt, ſondern von jedem Worte (ῥήματι LXX), das aus dem Munde Gottes kommt.“ (Im Hebr. entſpricht dem ῥήματι kein eigenes Wort, iſt aber offenbar ſinngemäß.) Es muß darnach nämlich γεν. τ. καρπ. das natürliche Brod, oder mit Berückſichtigung des orientaliſchen Sprachgebrauches (lechem = Nahrung) die natürliche Nahrung bezeichnen. Dieſen Sinn erhielte man, wenn man unter γενέσεις Naturprodukte verſtände und den Genitiv exegetiſch faßte: die Naturprodukte, welche in Früchten beſtehen; in dieſem Sinne

hat Vulg. fructus nativitatis: Früchte von natürlicher Erzeugung. Da jedoch diese Bedeutung von γέν. beanstandet werden könnte (s. jedoch Pape s. v.), so nehmen wir es in seiner häufigen, mehr philosophischen Bedeutung von Geschlecht, Art. In dem Begriffe der Art liegen aber zwei Momente: durch die Art wird 1) die einem jeden Wesen eigenthümliche Natur, seine Kräfte und seine Thätigkeit bestimmt und 2) dasselbe von allen andern unterschieden. Beide Bedeutungen passen in den Zusammenhang. Nehmen wir die Art als spezifisches Unterscheidungsmerkmal, so erhalten wir den Sinn: Nicht die spezielle Art der Frucht z. B. Getreide ist Gott erforderlich den Menschen zu ernähren, nein, durch den allmächtigen Willen Gottes, kann Gott jeden Geschmack von jeder Frucht jeder Substanz mittheilen; denn derjenige, welcher durch eine Substanz des Manna den Geschmack aller Nahrungsmittel schaffen konnte, der zeigt dem denkenden Menschen, daß es der bestimmten, gewöhnlichen Nahrungsmittel nicht bedarf, um den Menschen zu nähren. Nehmen wir aber das Geschlecht als den Naturgrund des Wesens, so entsteht der Sinn: Nicht durch eine natürliche, einem jeden Nahrungsmittel immanente, gleichsam selbständig zukommende Kraft wird der Mensch genährt, sondern durch den allmächtigen Willen Gottes, der der Nahrung alle Kraft verleiht und den Menschen auch im Brode nährt. Das konnte auch ein Jeder aus der übernatürlichen Wüstenspeise lernen. Denn wenn in jedem Augenblicke nach dem Wunsche des Essenden sich Gottes Allmacht herabläßt, den Geschmack zu modifiziren, so lernen wir daraus eine so wesentliche Abhängigkeit der kreatürlichen Kraft der Nahrung von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, daß Jeder, welcher zu denken versteht, einsehen muß, nicht die Naturkraft aus eigenem Vermögen, sondern der Urheber der Natur, speise, kräftige und belebe uns durch sie. Letztere Fassung scheint mir deßhalb wahrscheinlicher, weil sie einen wirklichen ausschließenden Gegensatz zwischen dem Naturprodukt und der Allmacht Gottes, der durch οὐχ. ἀϊ γ. — ἀλλὰ τὸ ῥ. ausgedrückt ist, festhält. Wahr ist allerdings, daß οὐ — ἀλλὰ im N. T. und bei Klassikern in der abgeschwächten Bedeutung von non tam — quam, non solum — sed, vorkommt, s. Winer, §. 55, 8; aber gewiß ist auch, daß 1) bei vielen Beispielen, die man zum Belege anführt, die unbedingte Verneinung geradezu beabsichtigt ist, und 2) in anderen Fällen durch eine Redefigur das zweite allein zugestandene Glied allen Nachdruck bekommen soll. Immerhin wird diejenige Erklärung dem Ausdrucke am gerechtesten werden, welche das erste Glied am meisten verschwinden läßt, dem zweiten den meisten Nachdruck verleiht; das thut aber offenbar diejenige Erklärung,

welche das erste absolut geläugnet sein läßt, d. h. welche den Ausdruck, wenn möglich, eigentlich nimmt. Man darf ja so lange nicht zu einem Tropus oder einer Figur seine Zuflucht nehmen, als die eigentliche, gewöhnliche Redeweise sich halten läßt. Aber zeigt nicht Deut. 8, 3, daß μόνον zu οὐχ hinzuzudenken ist? Wenn wir wüßten, daß hier eine wirkliche Zitation vorläge, wohl; aber man braucht blos beide Stellen anzusehen, um zu begreifen, daß nur der Gedanke des Deuteron. dem Verf. vorgeschwebt hat.

Der göttliche Heiland, welcher die Stelle Deut. 8, 3, zitirt (scriptum est), Mtth. 4, 4, nimmt dieselbe in einem doppelten Sinne; einmal was sie im ursprünglichen Zusammenhange heißt: Es bedarf keines (aus Steinen entstandenen) Brodes, um zu leben; jedes Wort Gottes kann den Menschen sättigen; 2) in einem höheren geistigen Sinne: des Menschen Nahrung ist nicht blos körperliches Brod, sondern auch seine Seele bedarf einer Speise: des Wortes Gottes. S. Schegg zu d. St. Auch der letzte Gedanke dürfte unserer Stelle nicht ganz fremd sein. Denn aus der wunderbaren Speisung bei jeglichem Mangel an natürlichen Lebensmitteln mußten sie lernen, daß das ganze Trachten des Menschen nicht in Nahrungssorgen aufgehen darf, daß der Mensch in seiner Totalität und gerade als Mensch einer andern Speise bedarf: des Vertrauens auf Gottes Wort, das zunächst zwar Speise der Seele ist, aber auch den Leib versorgt; „denn an Gottes Segen ist Alles gelegen". Diese mehr geistige Auffassung findet noch eine Stütze an der rein geistigen Betrachtung, die in V. 28 vom Verf. an das Frühsammeln des Mannas geknüpft wird.

V. 27. Denn was vom Feuer nicht vernichtet wurde, schmolz sogleich von geringem Sonnenstrahl erwärmt:

V. 28. Damit man einsehen möge, daß man der Sonne zuvorkommen müsse zu deiner Danksagung und bei dem Aufgang des Lichtes zu dir flehen.

V. 29. Denn des Undankbaren Hoffnung wird wie winterlicher Reif schmelzen und zerfließen wie unnützes Wasser.

Je nachdem man den vorausgehenden V. 26 erklärt hat, stellt sich die Begründung durch V. 27 verschieden heraus: 1. Daß Gottes Wort den Menschen erhält, daß in den natürlichen Nahrungsmitteln Gottes Allmacht-Wort thätig ist, kann man daraus erkennen, daß dasselbe auch im Feuer wirkte, indem es demselben seine natürliche Kraft benahm oder vielmehr nicht mittheilte, um einen Stoff, der schon von der Sonnenwärme schmolz, unversehrt zu lassen. 2. Daß eine übernatürliche Speise

das höhere Wesen des Menschen erhält, sieht man daraus, daß den Israeliten bei der wunderbaren Spendung des Manna, welches ihren Leib nährte, auch noch eine Belehrung über die Erhaltung des geistigen Lebens in Danksagung und Frühgebet gegeben wurde. Wenn erstere Fassung besser dem Vorausgehenden gerecht zu werden scheint, so letztere dem begründenden Satze selbst. Denn V. 27 ist ja kein selbständiger Satz, sondern bildet nur ein Glied der in V. 27 und 28 enthaltenen Periode. Wollte man V. 27 allein Kausalsatz sein lassen, so müßte V. 28 parataktisch mit V. 27 verbunden sein, etwa: und daraus konnte man erkennen. Nicht also V. 27 allein begründet, sondern das ganze Satzgefüge; dieses Verhältniß berücksichtigt genügend nur die zweite Fassung.

Als Kuriosum mag bemerkt werden, daß man in V. 28 therapeutische oder essenische Gebräuche gefunden und deßhalb den Verf. zu einem Essäer oder zu einem Therapeuten gemacht hat. Wenn diese Meinung in den Therapeuten mit Döllinger (Heidenth. und Judenth., S. 759 f.) u. A. nur orthodox jüdische Asceten sieht, die sich durch fleißiges Lesen der hl. Schrift, ein beschauliches, zurückgezogenes Leben und Sittenstrenge auszeichneten, so dürfte gegen diejenigen wenig einzuwenden sein, welche unsern Verf. dazu zählen. Wenn aber den Therapeuten dieselben Grundsätze beigelegt werden wie den sektirischen Essenern, welche einerseits in pythagoräischer Anschauung die mosaischen Thieropfer verwarfen, anderseits den mosaischen Unterschied zwischen Rein und Unrein ins Lächerliche und Unausführbare trieben, welche alle Lust und speziell die Ehe verdammten, welche die Seele mit Pythagoras aus feinem Aether entstehen ließen, welche die Sonne als Symbol der Gottheit, für heilig hielten, ihr alle natürlichen turpia zu entziehen suchten, „um die Strahlen der Gottheit nicht zu entweihen," und vor Aufgang gewisse Gebete an sie richteten, welche die Weltregierung fatalistisch faßten (*πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν* Joseph. Antiqq. XIII, 5, 9), der kann doch nicht so verblendet sein, unsern Verfasser zu einem Essäer oder Therapeuten machen zu wollen, einen Schriftsteller, der vollkommen auf dem mosaischen Standpunkte steht, ohne Beimischung von heidnischen Philosophemen, der die Ehe so hoch hält, daß er unter ihrem Bilde die Vereinigung des Weisen mit der Weisheit, den idealsten Zustand, dessen Empfehlung Zweck des ganzen Buches ist, darstellt, der die Geistigkeit der Seele so hervorkehrt, daß man ihn des Spiritualismus beschuldigt, der einen großen Theil seines Werkes dem Nachweise widmet, daß eine väterliche Sorgfalt die Welt regiert. Wenn er aus der Nothwendigkeit, das Manna früh zu sammeln, die Lehre zieht, man müsse frühe, vor Sonnenaufgang, Gott danken, so ist das doch

himmelweit entfernt von der fast abgöttischen Verehrung, welche die Essäer der Sonne zollten; auch der Inhalt des beiderseitigen Gebetes ist sehr verschieden; bei den Essäern war es eine Summe von ererbten Formeln, in welcher die Sonne angeredet wird, sie möge sich erheben u. s. w. (Joseph. de bello Jud. II. 8); bei unserm Verf. ist die Danksagung Gegenstand des Gebetes für alle erhaltenen Wohlthaten, zunächst natürlich in der verflossenen Nacht: also Morgengebet. Der Gedanke, in aller Frühe, vor Sonnenaufgang das Morgengebet zu verrichten, ergab sich aber für jeden denkenden Israeliten so ungedrungen oder vielmehr so gedrungen aus der Erscheinung der Mannaschmelzung nach Sonnenaufgang, daß man keine essäische Anschauung vorauszusetzen braucht. Alle Lehrer des geistlichen Lebens machen darauf aufmerksam, daß das Gebet, mündliches wie inneres, vor allen andern Geschäften in der Frühe verrichtet werden soll. War etwa auch der Psalmist ein Essäer, wenn er singt: Deus, Deus meus ad te de luce vigilo Ps. 62, 1. In matutinis meditabor in te. V. 7. Mane oratio mea praeveniet te. Ps. 87, 14. Mane exaudies vocem meam. Ps. 5, 4. Mane astabo tibi et videbo. Ps. 53 u. s. w., oder war gar das deutsche Volk von essäischem Aberglauben angesteckt, wenn sich bei ihm die Ueberzeugung von dem hohen Werthe der Frühbeschäftigung zu dem Sprichworte verdichtete: Morgenstunde hat Gold im Munde? Von den zahlreichen Ermahnungen der hl. Väter über das Frühgebet will ich nur den hl. Ambrosius und Chrysostomus anführen. Ersterer sagt serm. 19 in psalm. 118: Grave est si te otiosum in stratis solis orientis radius inverecundo pudore conveniat et lux clara feriat oculos somnolento adhuc torpore depressos. Occurre ergo ad solis ortus, ne lumina tua primus diei fulgor exagitet. Und mit Beziehung auf unsere Stelle: Si hunc solem (Christum) praeveneris, antequam iste (materialis) surgat, aspicies Christum illuminantem; ipse prius in tui cordis illucescet arcano, iterumque dices ad eum: Exitus matutinos, et vespere delectabis. Und der hl. Chrysostomus erläutert in seiner beredten Weise unsere Stelle, in ps. 5: *τὸ πρωὶ εἰσακούσῃ τῆς φωνῆς μου. ὁρᾷς σπουδὴν καὶ κατανενυγμένην ψυχήν; ἐκ προοιμίων τῆς ἡμέρας, φησὶ, τοῦτο ἔργον ποιοῦμαι· ἀκουέτωσαν οἱ μετὰ μυρία ἔργα τότε ἐπὶ τὴν εὐχὴν ἐρχόμενοι. ἀλλ᾽ οὐχ αὕτη, ἀλλ᾽ ἐκ προοιμίων τῆς ἡμέρας τὰς ἀπαρχὰς ἐδίδου τῷ θεῷ· δεῖ γὰρ, φησὶν, φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ᾽ εὐχαριστίαν σου καὶ πρὸ ἀνατολῆς φωτὸς ἐντυγχάνειν σου. σὺ δὲ ἐπὶ μὲν βασιλέως οὐκ ἂν ἀνάσχοιο τὸν ἐλάττονα πρὸ σοῦ προλάβοντα προσκυνῆσαι· νυνὶ δὲ ἡλίου προσκυνοῦντος καθεύθεις αὐτὸς καὶ ἀναχωρεῖς*

τῇ κτίσει τὰς προεδρίας καὶ οὐ φθάνεις ἅπασαν τὴν κτίσιν τὴν διὰ σὲ γενομένην οὐδὲ ἀποδίδως αὐτῷ τὰ εὐχαριστήρια· ἀλλ' ἀνιστάμενος καὶ ὄψιν περικλύζεις καὶ χεῖρας, τὴν δὲ ψυχὴν περιορᾷς ἀκάθαρτον· οὐκ οἶσθα, ὅτι καθάπερ ὕδάτι σῶμα οὕτω δι' εὐχῆς ἡ ψυχὴ καθαίρεται; νίψον τοίνυν πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν. πολλαὶ λῆμαι προσίστανται αὐτῇ κακίας· ταύτας ἀποθώμεθα διὰ τῆς δεήσεως· ἂν γὰρ οὕτω τὸ στόμα τειχίσωμεν, καλὸν θεμέλιον τῆς καθημερινῆς πράξεως καταβαλοῦμεν. Nach dieser schönen Erklärung des hl. Chrysostomus heißt also der Sonne zuvorkommen, nicht blos beten, bevor die Sonne aufgeht, sondern insofern das Aufgehen der Sonne, um ihr Tagewerk zu beginnen, ein Lob, einen Dienst Gottes einschließt: der Sonne im Lobe Gottes zuvorkommen. Damit das zweite Glied πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς nicht schwächer sei, als das erste, oder es gar zurücknehme, kann es nicht beim Aufgang der Sonne heißen, sondern φῶς muß eigentlich genommen werden: Beim Aufgang des Lichtes, bei der Morgendämmerung.

V. 29 wird durch γάρ in begründende, beziehungsweise erklärende Verbindung zum Vorhergehenden gesetzt; in doppelter Beziehung aber besteht dieser Nexus mit VV. 27 u. 28. Insofern V. 29 bildlich ist (schmelzender Reif), erklärt er, wie man aus dem Schmelzen des Manna bei Sonnenaufgang das Frühgebet lernen soll; insofern er im eigentlichen Sinne die Dankbarkeit einschärft, erklärt er ἐπ' εὐχαριστίαν in V. 28. Wie die Dankbarkeit das beste Mittel ist, um sich neuer Wohlthaten würdig zu machen, so kann der Undankbare gar Nichts mehr erwarten. Die Nichtigkeit seiner Hoffnung drückt das schöne, durch das Schmelzen des Manna veranlaßte Bild vom Reif aus, der am Sonnenstrahl schwindet. Ferner gleicht eines Solchen Hoffnung dem unnützen Schmutzwasser, das man ausschüttet, damit es sich verlaufe.

Exkurs zum sechzehnten Kapitel.

Statt die kaum mehr übersehbare Literatur über das Manna hier anzuführen, möge es mir gestattet sein, auf meinen Aufsatz: „Das Manna der Israeliten" in den „Blättern für kirchliche Wissenschaft und Praxis" von Rintelen hinzuweisen, wo die verschiedenen Ansichten über das Wüstenmanna verzeichnet und einer Beurtheilung unterzogen werden. Auch die seitdem erschienene Erörterung von Ebers (Durch Gosen zum Sinai, S. 223 ff.) hat trotz der herbeigezogenen Hieroglyphen die Lösung der Frage im rationalistischen Sinne nicht weiter gefördert. Ein großer Theil der abenteuerlichen Aufstellungen über diesen Gegenstand würde

gewiß weggefallen sein, wenn man die Auffassung unseres Buches, welche nach der pentateuchischen Erzählung selbst allein als maßgebend gelten kann, nicht übersehen oder ignorirt hätte. Was schon durch den Bericht in Exodus und Numeri gar nicht zu mißkennen ist, der wunderbare, übernatürliche Charakter der Wüstenspeise, das tritt hier in noch viel hellerem Lichte hervor. Denn die Unschmelzbarkeit beim Feuer und das schnelle Zerfließen in der Sonne, die Geschmackswandlung (die unmittelbare Einwirkung Gottes in demselben) führen den übernatürlichen Charakter, den Moses ihm beilegt, entweder weiter oder kehren ihn deutlicher hervor. Es hat zwar die Himmelsgabe im Pentateuch zum Theil große Aehnlichkeit mit dem natürlichen Manna, jener harzähnlichen Substanz, welche von den Tamarisken- (Arab.: Tarfah-) Sträuchern, wenn sie (nach Ehrenberg) durch den Stich der Schildlaus Coccus manniparus verletzt werden, herabträufelt; die Israeliten erhielten es zuerst zwischen Elim und Sina, also an demselben Orte, wo das natürliche Manna noch vorzugsweise angetroffen wird; sie erhielten es im zweiten Monate, also gegen Mai hin, wo auch heutzutage noch die Mannaernte wenigstens beginnen kann. Auch im Aussehen stimmen beide Produkte mehr oder weniger überein, da beide wohl mit Reif und Korianderkörnern verglichen werden können. Das wachsartige, durchsichtige Bdellium, mit dem es Moses vergleicht, ist auch dem heutigen Manna (wenigstens in seiner besten Qualität) ähnlich, das eine wie das andere hat honigartigen Geschmack, wird von der Sonne geschmolzen, von der nächtlichen Kühle aber erhärtet. Aber dennoch nöthigen uns die Angaben des Pentateuchs in jenem Himmelsbrode etwas mehr zu sehen, „als das Manna der Läuse und Käfer," um einen berühmt gewordenen Ausdruck Schuberts zu gebrauchen.

Die mosaische Erzählung und mit ihr alle Stellen der hl. Schrift, die vom Manna handeln, läßt das Manna vom Himmel *regnen*, mit dem Thau *um das Lager herabfallen* u. s. w., schließt also das *Tröpfeln* desselben aus *Tarfahsträuchen* entschieden aus. Wollte Jemand aber an die Mannaflechte denken, welche wie Regen herabfällt, so verläßt er da schon allen natürlichen Boden. Denn 1) ist weder auf der ganzen Sinahalbinsel noch in der Umgegend derselben eine Spur von diesem Gewächse zu finden; 2) annehmen, dieselbe sei aus Nordasien durch Stürme bis in die Wüste zu den Israeliten getrieben worden, heißt ein Wirken Gottes statuiren, welches sich sehr weit von den Kräften der Natur entfernte. Dann aber stimmt weder Farbe, noch Geschmack, noch Größe dieser Pflanze zu dem im Exod. 16 beschriebenen Manna.

Hören wir, wie Oedmann (Verm. Sammlungen aus der Naturk. VI. H., S. 7) den Mannaregen zu Stande kommen läßt: „Man stelle sich vor, daß die starke Hitze in Arabien eine Menge süßer Säfte aus den daselbst wachsenden Bäumen und Sträuchern treibt, aus dem Akul, aus verschiedenen Arten von Rhamnus, aus den Dattelwäldern u. dgl., daß diese Düfte in der Luft schwimmen oder aufsteigen, so lange sie an spezifischer Leichtigkeit die Atmosphäre übertreffen, daß sie durch die nächtliche Kühlung sich verdichten und vermöge des Gesetzes der Schwere mit dem Thaue niederfallen. Sie müßten dann wohl, wenn sie in Menge fallen, in einer klebrichten und honigartigen Materie bestehen, welche durch die nächtliche Kälte Festigkeit erhält. Wenn nach dem Fallen des Thaues die wässerichten Theile verdunsten, so bleibt der süße und schwerere Mannastoff zurück, wie Reif oder Zucker; aber wenn die Sonnenstrahlen kräftiger zu wirken anfangen, schmelzen auch diese Körner." Aehnlich Tischendorf (Aus dem hl. Land I, 205), der aber diese seine Hypothese doch etwas allzu künstlich findet. Aber sie ist nicht blos sehr gekünstelt, sondern völlig unhaltbar. Denn entweder versteht man unter den aufsteigenden Dünsten blos die Geruchatome, welche nach Tischendorf beim Eintritt in den Tarfahwald eine so überraschende Wirkung ausüben, oder man meint damit einen gasförmigen Zustand des Manna selbst. Die Riechatome sind so unendlich klein, daß sie auch bei den am stärksten duftenden Körpern, wie Moschus, selbst wenn sie Jahre lang ausströmen, keine meßbare Abnahme des riechenden Stoffes bewirken, und folglich durch ihren Niederschlag keine bemerkbare Masse bilden könnten. Den gasförmigen Zustand des Manna kann man aber auch nicht meinen, denn nicht einmal die Südhitze, geschweige denn die Wärme Arabiens vermag den Zucker, aus welchem das Manna hauptsächlich besteht, in Luftform überzuführen. Wenn jene Mannadünste wirklich einen Regen bewirken könnten, so müßte dies doch jetzt auch noch möglich sein, und zugegeben, daß in Arabien die Tarfahwälder nicht mehr die Ausdehnung haben, wie zur Zeit Moses, wenigstens in geringeren Quantitäten. Aber nirgends eine Spur davon, sondern stets findet sich das arabische Manna nur auf oder neben Bäumen; wenn es aber regnete, mußte es sich auch von den Bäumen entfernt auf dem Boden, auf Steinen 2c. finden. Unsere Nadelholzwaldungen duften in der That nicht weniger als die Tarfahwälder und haben stellenweise eine Ausdehnung, wie sie wohl kaum die Tarfahwälder können je gehabt haben. Nach jener Hypothese müßte z. B. ganz Pommern mit Harzniederschlägen bedeckt sein.

Es soll nun freilich nicht behauptet werden, daß Gott das Manna, welches er auf das Lager der Israeliten herabregnen ließ, aus Nichts geschaffen habe; es ist recht wohl denkbar, daß er sich dabei bestehender, irdischer Stoffe und natürlicher Kräfte bediente: nur reichen die angegebenen zur Erklärung der Thatsachen, wie sie in der Exodus klar vorliegen, nicht aus: denn bei den verschiedenen bis jetzt chemisch untersuchten Mannaarten finden sich Dextrin und analoge Produkte, Schleim- und Rohrzucker in nicht ganz konstanten Proportionen; mehlartige Stoffe fehlen aber ganz und gar. Es kann also offenbar nicht, wie das biblische Manna gemahlen oder gestoßen zu Kuchen und Brod gebacken werden; es sind seine Bestandtheile auch gar nicht im Stande, den menschlichen Leib auch nur mehrere Wochen zu nähren, geschweige denn 40 Jahre, da physiologische Versuche dargethan haben, daß Thiere, die man blos von Zucker nährte, in derselben Zeit dem Tode verfielen, in welcher sie ohne Nahrung zu verhungern pflegen. Das natürliche Manna hat aber im Gegentheil noch die Wirkung, daß es mehr oder weniger purgirend wirkt, und in dieser Eigenschaft ist es bei den orientalischen Aerzten offizinell. Auch kann das vegetabilische Manna vermöge seiner geringen Konsistenz, die nur der des Wachses gleichkommt, nicht in Mörsern gestoßen oder auf Mühlen gequetscht oder gar am Feuer getrocknet und gekocht werden, da es schon von der Sonnenhitze schmilzt. Alles dieses thaten aber die Israeliten mit der wunderbaren Himmelsspeise. Die Mannaflechte freilich läßt sich zerstoßen und zu Brod backen, und enthält auch einigen Mehlstoff, aber nach dem früher Gesagten kann aus anderen Gründen von ihr nicht mehr die Rede sein. Ferner kann das heutige Manna vermöge seiner chemischen Zusammensetzung nicht faulen oder stinkend werden oder Würmer erzeugen, und die Erfahrung lehrt, daß es Jahre lang ohne diese Nachtheile aufbewahrt werden kann; das biblische Manna wurde aber schon von einem Tage auf den andern wegen jener Uebelstände unbrauchbar, und um das Wunderbare recht deutlich zu zeigen, blos an den Wochentagen; am Sabbath, für den am Freitag doppelte Portion gesammelt wurde, weil am Sabbath nichts fiel, erhielt es sich unversehrt; fanden die Sammler an den übrigen Wochentagen nur eine Portion, mochten sie sich anstrengen wie sie wollten, am Freitage aber hatten sie zwei. Von dem biblischen Manna wird nachdrücklich gesagt, daß es wie Kuchen und Honig, wie Pfannkuchen schmeckte, während das heutige Manna eben nur süß, ungefähr wie Honig schmeckt und vermöge seiner Bestandtheile nur schmecken kann.

Auch Ort, Zeit und Menge der Himmelsgabe nöthigen uns, in seiner Spendung etwas mehr, als eine blos providentielle Fügung Gottes, wie in der Sendung der Wachteln zu erblicken. Denn nicht nur in der Wüste am Sina, wo es jetzt nur Tarfahwälder in einiger Ausdehnung gibt, sondern in der ganzen Wüste während des 40jährigen Aufenthaltes in derselben wurde den Israeliten das Manna zu Theil. Denn wenn auch zugegeben werden muß, daß in früheren Zeiten die Wüste waldreicher war, da der Kohlenhandel der Araber der Ausrottung der Bäume sehr zuarbeitet, und zugestanden werden muß, daß die Israeliten auch noch andere Nahrungsmittel hatten, wie Datteln von den Palmen (Exod. 15, 27), Wein (Exod. 32, 6, 18), Wild, Viehheerden, die sie in großer Anzahl mit sich führten (Exod. 12, 38; 17, 3; 34, 3, Num. 20 f.), und somit das Manna nur als Ersatz in der Noth erscheint, so hätte es doch selbst dies nicht sein können, wenn es nur Naturprodukt gewesen wäre. Denn die Volkszählung am Sinai (Num. 1) ergab für die streitbaren Männer die Zahl 603,550. Nehmen wir dazu ebenso viele Weiber, so erhalten wir über 1,200,000 Erwachsene; auf sie kommen aber sicher 800,000 Unerwachsene unter 20 Jahren, also haben wir eine Gesammtsumme von über 2 Millionen Menschen. Nach Exod. 16 wurde auf den Kopf 1 Ghomor (wenigstens ein Pfund) eingebracht, was bei einer Volkszahl von mindestens 2 Millionen Menschen eine Masse von 2,000,000 Pfund und für eine Woche 14,000,000 Pfund gibt. Wenn man aber die heutigen Tarfahsträucher im Wady Scheich und Feiran noch so sehr vermehrt, und ihren Ertrag noch so sehr gesteigert denkt: wie man ohne Wunder von der jetzigen Ernte, 500—600 Pfund vom ganzen Jahr auf 14 Millionen Pfund in der Woche kommen will, ist nicht zu begreifen. Nun sind in den nördlicheren Theilen der Wüste, wo doch die Israeliten auch gespeist wurden, noch viel weniger oder gar keine Tarfahsträucher zu finden; und behaupten, früher wären sie da gewachsen, heißt den naturhistorischen Boden verlassen und den der Willkür betreten. Nicht blos in 2 Monaten, in welchen die Beduinen das Manna sammeln, sondern das ganze Jahr hindurch wurden die Israeliten und zwar von Tag zu Tag versehen, ohne daß sie nur Vorrath davon aufbewahren konnten, was vollends die Annahme eines natürlichen Manna unmöglich macht.

Wir sehen in der Spendung des Manna eine Wirkungsweise Gottes, die in einer großen Anzahl von göttlichen Gnadenerweisungen wiederkehrt: daß er dieselben an natürliche Verhältnisse anlehnt. Um von den Sakramenten des neuen Bundes, bei welchen natürliche Verhältnisse und übernatürliche Gnaden sich innig durchdringen, nicht zu reden; die ganze

übernatürliche Führung Gottes seines Volkes vom Auszug aus Aegypten bis zum Einzug in Kanaan kann als Beleg dafür dienen. Eine der wunderbaren Wolken- und Feuersäule, welche die Israeliten führte, ganz analoge natürliche Erscheinung ist das Karavanenfeuer, welches auf einer hohen Stange noch jetzt im Oriente von dem Wegweiser als Signal wandernden Zügen vorausgetragen wird, aber auch schon von Curtius erwähnt wird als Zeichen für das Heer Alexander's d. Gr. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu (V, 2, 7), gerade wie die Wolken- und Feuersäule Israels. Aber vergebliche Mühe geben sich die Rationalisten, die übernatürliche Wirkung Gottes dabei auszuschließen. Denn ein auf einer Stange getragenes Feuer kann wohl von einer Handelskaravane, aber kaum von einem ganzen Volke von 2 Millionen Menschen mit Vieh 2c., die doch nicht in geschlossenen Reihen marschiren konnten, gesehen werden; der Rauch eines Karavanenfeuers kann unmöglich sich als Scheidewand zwischen das ägyptische Heer und die Israeliten stellen, so daß sie sich die ganze Nacht nicht einander nähern können, und zwar den Aegyptern mit der dunklen, den Israeliten mit der leuchtenden Seite zugekehrt, wie Exod. 14, 20 erzählt wird. Die hl. Schrift stellt ferner diese feurige Erscheinung als Wohnung der göttlichen Herrlichkeit (Exod. 16, 10) dar, aus welcher er zürnend und strafend auf die Aegypter blickt (Exod. 14, 24), in welcher „der Engel des Herrn" den Israeliten vorauszieht (Exod. 14, 19): — Merkmale, die an ein natürliches Karavanenfeuer nicht denken lassen; die jüdischen Theologen wenigstens dachten nicht daran, wenn sie die Schechinah des salomonischen Tempels als Fortsetzung der Wüstensäule ansahen. Wie beim Manna, so auch hier eine übernatürliche Gnadenerweisung, die aber an eine natürliche Thatsache sich anlehnt; beide zusammengehalten lassen uns einigermaßen, soweit wir nämlich die göttlichen Pläne zu errathen vermögen, den Grund des erwähnten Waltens Gottes erschließen. Während die Menschen, die auf ihre natürlichen Kräfte angewiesen sind, das armselige Karavanenfeuer gebrauchen, um ihre Züge durch die Wüste zu leiten, gibt er seinem Volke ein unendlich herrlicheres und sichereres Mittel, um einen ähnlichen aber weit schwierigeren Zweck zu erreichen: Er führt sie in der wunderbaren Rauch- und Feuersäule durch seinen Engel. Nicht elendes Schildlaus-Manna soll ihnen zu Theil werden, sondern ein viel nahrhafteres, gediegeneres und doch mit dem Wohlgeschmack des natürlichen Produktes ausgestattetes wunderbares Manna soll ihre Speise sein. Daß eine naheliegende Vergleichung der übernatürlichen Gabe mit seinem natürlichen Analogon die Größe der Wohlthat recht deutlich zeigt, und zur Dankbarkeit auffordert, liegt auf der Hand.

Vielleicht ist es uns vergönnt, den Absichten Gottes noch etwas näher zu kommen, wenn wir noch einige andere hierher gehörige Thatsachen anführen.

Der Durchzug des Volkes durch das Rothe Meer ist nach rationalistischen Erklärern durch eine Ebbe, welche von einem starken Winde verstärkt wurde, an einer schmalen und seichten Stelle des Meerbusens ermöglicht worden. Schubert berichtet auch, daß man zur Zeit starken Nordwestwindes und der Ebbe nördlich von Suez das Schilfmeer durchreiten oder selbst durchwaten kann. Aber wieder reichen weder Ebbe noch Wind noch Untiefen hin, zu erklären, wie die Israeliten trocknen Fußes hindurch gingen, wie das Wasser zu beiden Seiten wie Mauern stand, wie das ganze Heer Pharao's an der schmalen, untiefen Stelle ganz versank, und warum, wenn die Trockenlegung natürlich und folglich den Aegyptern bekannt war, sie doch so thöricht waren, sich ins Meer zu stürzen.

Am augenfälligsten ist indeß der Zusammenhang des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen in den 10 ägyptischen Strafwundern. Noch jetzt gibt es in Aegypten Schlangenbeschwörer, Psyllen, die durch Inkantationen die Schlangen aus den Häusern und Löchern locken und die unglaublichsten Kunststücke mit ihnen ohne Schaden vornehmen. Indem sie dieselben anspeien und die Hand ihnen auf den Kopf legen, werden die Schlangen steif und fallen in eine Art Erstarrung: „sie werden zum Stabe". Wenn sie dieselben am Schwanz packen und reiben, leben sie wieder auf. Aehnlich wirft auch Moses auf Gottes Befehl seinen Stab hin und er wird zur Schlange; er faßt sie am Schwanze, und sie wird wieder zum Stabe, Exod. 4, 1 ff. „Und nachdem Aaron vor Pharao seinen Stab in eine Schlange verwandelt hatte, thaten die ägyptischen Zauberer gleicherweise, aber Aarons Stab verschlang die Stäbe der Aegypter," Exod. 7, 11—12. Ob die Chartumim wirklich mit Hülfe des Teufels Stöcke in Schlangen verwandelt oder nur Taschenspielerei getrieben haben, indem sie erstarrte Schlangen mitbrachten, mag dahin gestellt bleiben: aber die Werke Moses und Aaron sind noch etwas mehr als Psyllenkünste, wie jeder Unbefangene aus der mosaischen Erzählung ersehen wird.

Die Verwandlung des Nilwassers in Blut, Exod. 7, 17 ff., hat eine natürliche wenn auch schwache Basis in der alljährlich wiederkehrenden Röthung des Niles zur Zeit der Ueberschwemmung, mag dieselbe nun von der mitgeführten rothen Erde oder nach Ehrenberg's Beobachtungen von mikroskopischen Infusorien und Pilzen herrühren. Aber die blutige Röthung, welche der aufgehobene Stab Aarons dem Nilwasser gab, ließ

den natürlichen Boden weit hinter sich, da sie augenblicklich auf Gottes Geheiß eintritt, alles Nilwasser, selbst das früher geschöpfte in den Gefäßen ergreift, das Wasser zugleich stinkend und zum Trinken untauglich macht und die Fische tödtet (Exod. 7, 21).

Die Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, Heuschrecken, Hagel und Donner sind sehr gewöhnliche Plagen Aegyptens; sie werden aber zum Wunder dadurch, daß sie in einer nie gesehenen Menge auftreten, daß sie auf Vorausverkündigung Moses erscheinen oder selbst von ihm erzeugt werden, daß sie nicht vereinzelt wie nach dem natürlichen Gange und zu verschiedenen Zeiten kommen, sondern alle auf einmal innerhalb weniger Tage, daß sie auf Moses Gebet augenblicklich verschwinden, endlich daß sie das Land Gosen verschonen, während sie über das übrige Aegypten das größte Elend bringen.

Aehnlich verhält es sich mit den Blattern an Menschen und Vieh, sowie mit der dichten Finsterniß. Denn zur Zeit der Nilüberschwemmung ist ein Ausschlag von lauter rothen kleinen, sehr prickelnden Knötchen sehr häufig; und eine Verfinsterung der Luft kann zu jeder Jahreszeit, besonders aber im Frühjahr in Aegypten durch den Chamsin veranlaßt werden. Durch diesen Gluthwind oder durch die Anziehung der bei seinem Wehen stark erregten Elektrizität erfüllt sich die Luft mit Staub und Sand, wobei nach Schubert eine solche Dunkelheit eintritt, daß unsere dichtesten Nebel nicht damit verglichen werden können. Aber daß auch sie kaum mit der „ägyptischen Finsterniß" verglichen werden können, zeigt ein Blick auf Exod. 10, 11 ff.

So sehen wir bei allen Strafen das natürliche mit dem übernatürlichen Moment innigst verbunden. Ihr Zweck war, darzuthun, daß Gott Herr mitten im Lande war, Exod. 8, 22; denn durch jene Verbindung der Natur mit dem Wunder zeigt sich recht sonnenklar, daß die Natur mit ihren Gesetzen Gott ihrem Herrn dienstbar und unterworfen ist; dasselbe gilt aber auch vom Manna. Das Buch der Weisheit vergleicht die Strafen der Aegypter mit dem wunderbaren Manna der Israeliten und sagt, daß gerade dieser Gedanke an beiden deutlich hervortrete: Wsh. 16, 24: Creatura enim Tibi factori deserviens exardescit in tormentum adversus injustos: et lenior fit ad beneficiendum pro his qui in te confidunt.

Ferner soll unser Glaube frei, verdienstlich, Tugend sein. Bei dem erwähnten Zusammenhang des Wunders mit einer natürlichen Grundlage bleibt demjenigen, der nicht glauben *will*, immer noch eine Ausflucht, wenn auch eine unvernünftige, eine schwache Möglichkeit, das Wirken

Gottes in den Bereich rein menschlichen oder natürlichen Wirkens herabzuziehen. Die Ekstase, die Vision hat zu natürlichen Gegenstücken magnetische Zustände, Hallucinationen ꝛc., die Wunderheilungen, magnetische Kuren u. dgl. Wenn das angegebene Verhältniß den Ungläubigen gegen Gottes Absichten Veranlassung zu ihrer Verstockung geben kann, so möchte es wohl andererseits den Glauben an die Geschichtlichkeit der Thatsachen zu unterstützen geeignet sein. Wenn die Wunder Gottes in Aegypten und der Wüste von aller natürlichen Basis abgelöst uns erzählt würden, so hätte unsere Phantasie Mühe dieselben sich einzubilden, der Verstand dieselben glaubwürdig zu finden. Sie würden Manchem vorkommen wie arabische abenteuerliche Mährchen aus Tausend und Eine Nacht, wie Dinge, die einer ganz fremden Welt angehören; die natürliche Basis dient unserer Phantasie als Stützpunkt, um sich gegen das Wunderbare weniger zu sträuben. Hinlänglich bekannt ist aber, welch' mächtigen Einfluß auf die Ueberzeugungen der Menschen die Phantasiebilder haben.

So sehen wir denn, daß der übernatürliche Charakter des Manna (so wie der übrigen in unserm Buche behandelten Ereignisse des Auszuges und des Wüstenzuges), wie er so bestimmt von unserm Buche ausgeprägt erscheint, in dem mosaischen Berichte sein klares Fundament hat, und die Anlehnung des Wunders an natürliche Ereignisse keine Instanz gegen denselben liefert, sondern gerade in dem von Gott allgemein eingehaltenen Verfahren ein bestätigender Grund dafür liegt.

Dieses zur Aufklärung des Verhältnisses zwischen dem wunderbaren Manna und seinem natürlichen Analogon; aber noch höhere Beziehungen zwischen ihm und den göttlichen Geheimnissen lehrt uns die hl. Schrift.

1) Ist das Manna allegorischer Typus von der Lieblichkeit der göttlichen Vorsehung: Wsh. 16, 21 u. 25; 2) ist es tropologischer Typus, der uns Fleiß im Dienste Gottes predigt: Ibid. v. 27, 28; 3) prophetischer Typus vom allerheiligsten Altarssakrament: 16, 20; vgl. Joh. 6, 49 ff. Corn. a Lap. zählt 14 Beziehungen auf, in denen das Manna Typus des hh. Altarssakramentes ist: 1° Idem est color specierum Eucharistiae et manna. 2° Sapor dulcis utriusque; rursum sicut dulcedo in manna erat abscondita, ita et sub speciebus panis absconditur Christus. 3° Nonnisi relictis ollis Aegyptiacis et carnis voluptatibus invenitur aut sapit utrumque. 4° Infidelibus et avaris in vermem et judicium vertitur utrumque. 5° Manna non datum est nisi post transitum maris, Eucharistia non datur nisi post baptismum. 6° Post manna Hebraei cum Amalec pugnavit; cum ante solus

pro eis Deus pugnasset contra Aegyptios, pugnarunt inquam et vicerunt: sic vitae coelestis impedimenta et tentationes, quas nonnisi solidioribus objici patitur Deus, Eucharistiae virtute superantur. 7° Manna panis erat absque semine absque aratione . . ., sic Christi corpus ex sola virgine et Sp. S. irroratione natum est. 8° Manna Hebraeis omnem varietatem saporis dabat ita et Christus parvulis est lac, infantibus olus, perfectis solidus cibus. 9° Manna erat minutum: Christus parva hostia est circumscriptus. 10° Manna pilo tusum fuit, Christus pilo crucis mortalitate exutus est. 11° Fideles admirabundi man hu! quid hoc, ut nobiscum sit Deus? exclamant. 12° Omnes de manna aequalem mensuram, gomor unum colligebant: sic totum Christum aequaliter omnes recipiunt, etsi species sive hostia major sit aut minor. Ita Rupertus. 13° Sex diebus tantum colligebatur in deserto manna: sic in sabbato aeternitatis et in terra promissionis velamen sacramenti cessabit, Christoque facie ad faciem in summa quiete perfruemur. 14° Sole liquescebat manna: sic resolutis calore speciebus Sacramentum dissolvitur. 4) anagogiſcher Typus der himmliſchen Glorie. Apok. 2, 17: Vincenti dabo manna absconditum.

Siebzehntes Kapitel.

Die Schrecken der ägyptiſchen Finſterniß.

V. 1. Denn groß ſind deine Gerichte und unerklärbar; deßhalb irrten Seelen ohne Zucht ab.

V. 2. Indem ſie nämlich wähnten dein heiliges Volk unterdrücken zu können, die Gottloſen, wurden ſie in Finſterniß gebannt und von langer Nacht gefeſſelt, unter ihren Dächern eingeſchloſſen lagen ſie, Flüchtlinge der ewigen Vorſehung, da.

Durch den erſten Vers dieſes Kapitels läßt Grimm den letzten des vorhergehenden begründet ſein (γάρ), aber gewiß mit Unrecht; denn daß der Undankbare keine neuen Wohlthaten zu erwarten hat, iſt ein ſo ſelbſtverſtändiger, in den erſten ethiſchen Begriffen wurzelnder Satz, daß man unmöglich zu ſeiner Begründung auf die großen unerforſchlichen Gerichte Gottes rekurriren kann. Corn. a Lap. läßt den Verf. für die verſchiedene Austheilung ſeiner Gaben, inſofern er den Israeliten ſo große Wohlthaten, den Aegyptern ſo harte Strafen ſchickte, an die unergründlichen Gerichte Gottes denken, welche die Aegypter nicht verſtanden hätten. Aber auch dafür kann man unmöglich auf die unergründlichen Gerichte Gottes

hinweisen; denn wenn je, so war in den ägyptischen Strafwundern und dem gegentheiligen Schicksale der Hebräer die göttliche Absicht klar und von ihm klar ausgesprochen; und wenn die Gerichte Gottes dabei so unergründlich gewesen wären, so wären die Aegypter weniger schuldbar gewesen, wenn sie dieselben nicht einsahen, da der Verf. doch überall mit allem Nachdruck einschärft, daß sie den Zweck und noch vieles Andere in diesen Wundern hätten einsehen sollen.

Das einzige, was in jenen Strafwundern unerforschlich und schwer zu begreifen ist, und was stets dem frommen und Belehrung über die Wege Gottes suchenden Gemüthe der Erläuterung bedürftig aber kaum fähig erschien, das ist die Verstockung des Pharao, die in der Exodus ebenso häufig Gottes Einwirkung als dem verkehrten Willen des Königes zugeschrieben wird; Exod. 4, 21; 7, 3, 13, 14, 22; 8, 15, 19, 32; 9, 7, 12, 34 f. 10, 1, 20, 27; 11, 20; 13, 15; 14, 4, 8, 17, und allgemeiner die ganze Vorsehung Gottes in der Behandlung der Aegypter gegenüber ihren Feinden, insofern dieselbe unter den Gesichtspunkt der freien göttlichen Erwählung fällt. Auch der hl. Paulus, nachdem er von diesem Geheimnisse in Bezug auf Juden und Heiden gesprochen und speziell Röm. 9, 17 die Verstockung des Pharao rechtfertigen zu müssen geglaubt hat, ruft 11, 33 aus: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Die auffallende Uebereinstimmung so vieler Stellen des Römerbriefes mit unserm Buche und speziell das Zusammentreffen des δυσδιήγητοι κρίσεις mit ἀνεξιχ. ὁδοί und ἀνεξερ. κρίμ. lassen kaum daran zweifeln, daß dem Apostel unsere Stelle vorgeschwebt hat; weßhalb auch nicht zu zweifeln ist, daß κρίσεις an unserer Stelle dasselbe ausdrückt, wie dort κρίματα und ὁδοί, d. h. nicht blos Strafgerichte Gottes, sondern die Rathschläge Gottes, die gegen Verschiedene sich so unerklärlich verschieden erweisen.

Aber bei dieser Auffassung der Gerichte Gottes wird etwas begründet, was im Vorhergehenden gar nicht gesagt ist. — Was nicht gesagt ist, aber zwischen den Zeilen zu lesen ist. Wir beziehen nämlich die Begründung ganz auf dasselbe im Voraufgehenden wie Grimm und a Lapide, nämlich auf V. 29, aber nicht ganz abstrakt genommen, sondern mit besonderer Bezugnahme auf Pharao. Denn seine Sünde war eine Sünde der Undankbarkeit; seine Verstockung manifestirte sich besonders daran, daß er jedesmal, nachdem er befreit worden war, wieder rückfällig wurde. Daß nun der undankbare Pharao so hart gezüchtigt wurde, mit Verhärtung durch Entziehung der Gnade, welche er den nicht minder undank-

baren Juden nicht versagte, gezüchtigt wurde, das hatte in den unerforschlichen Rathschlüssen Gottes seinen Grund. Daran schließt sich denn auch διὰ τοῦτο ἐπλ. als Folge logisch an: Weil Gottes Urtheile nicht zu ergründen sind, weil er nach freiem Belieben bei der Erwählung verfährt, deßhalb gab er den Aegyptern nicht jenen überfließenden Grad der Gnade, womit sie zur Einsicht unfehlbar gekommen wären, daß für die Israeliten Gott stritt; und davon war die Folge, daß sie, die auch überhaupt in religiösen Dingen keine wahre Bildung hatten (ἀπαίδευτοι), in Irrthum und Verstockung verblieben und so auch von Gottes Leitung und Vorsehung sich entfernten; diese beiden Begriffe: 1) des (spekulativen) Irrthums in Bezug auf die Natur der von Gott gesandten Plagen, welche sie als Naturerscheinungen auffaßten und deßhalb das Volk ferner bedrücken zu können glaubten, 2) der realen Entfernung aus der Sphäre der göttlichen Vorsehung, liegen in ἐπλανήθησαν. Denn da V. 2 als Begründung der Abirrung ausgeführt wird, so wäre es gegen alles logische Denken und Sprechen, wenn das Partizipium ὑπειληφότες allein im Kausalnexus zu ἐπλαν. stände und nicht der ganze Satz und zunächst die Hauptbestimmung: φυγάδες τῆς αἰωνίου πρ. ἔκειντο. Die physische Verirrung, die wir so dem πλανᾶσθαι neben der geistigen beilegen, ist dem Worte nicht nur nicht fremd, sondern die ursprüngliche, und wird außerdem durch φυγάδες κλ. näher erklärt und über den spekulativen Irrthum hinaus erweitert.

Ganz sicher falsch aber ist die Erklärung, welche den theoretischen allerdings vom Willen verschuldeten Irrthum der Aegypter über die Natur der Strafgerichte als Folge (διὰ τοῦτο) der Schwierigkeit, die Gerichte Gottes zu erforschen, faßt, d. h. als Erklärung von δυσδιήγητοι. Denn abgesehen von dem ganz evidenten übernatürlichen Charakter der Strafen, waren ja die Absichten Gottes bei denselben von Moses aufs Deutlichste wiederholt ausgesprochen, sie sollten daraus sehen, daß Gott der Herr sei im Lande, und es sein Wille sei, das Volk zu entlassen. Wo ist da die mindeste Schwierigkeit in den Gerichten Gottes, die die Aegypter hätte veranlassen können, abzuirren? Erklärt nicht der Verf. unseres Buches selbst sehr nachdrücklich, daß sie Gottes Wirken selbst erkannten, aber nicht Folge leisten wollten und deßhalb vollends ins Verderben geriethen? 12, 27; 11, 14.

In V. 2 wird einerseits ἐπλανήθ. erklärt, andererseits der bekannte Satz belegt, daß, wodurch der Mensch gesündigt hat, er auch gestraft wird. Die Aegypter wollten ungerechter Weise das Volk Gottes knechten, als Gefangene halten; deßhalb geriethen sie in eine Gefangenschaft, in einen Kerker, wie ihn Gott nur schaffen kann. 1) Eine dreitägige Finster-

niß hielt sie gebannt an Ort und Stelle, 2) ihre eigenen Häuser wurden ihnen zu Kerkern (κατακλ. ὀρόφ.), 3) entrinnen konnten sie also nicht, höchstens waren sie Flüchtlinge der wohlwollenden göttlichen Sorgfalt. Es konnte aber diese Finsterniß um so eher als ein Kerker aufgefaßt werden, als einerseits die Dunkelheit ein wesentliches Moment im Schrecken des Kerkers ist (oder früher war) und andererseits die Festbannung an Ort und Stelle besonders vom mosaischen Bericht hervorgehoben wird. Exod. 10, 23.

φυγάδες τῆς αἰ. πρ. werden die Gottlosen genannt = nicht einfach ausgeschlossen von der göttlichen Vorsehung, zumal auch der Gottlose der göttlichen Vorsehung noch untersteht, sondern kraft des Ausdruckes werden sie als Flüchtlinge, die der göttlichen Vorsehung sich selbst entziehen wollen, bezeichnet; der Ausdruck spielt entweder auf einen flüchtigen Sklaven an (Schmid) oder dem Zusammenhange entsprechender, auf einen dem Kerker Entlaufenen: In der Finsterniß ist er festgesetzt, so daß er nicht aus diesem großartigen Kerker Gottes entfliehen kann, höchstens ist er ein Flüchtling aus Gottes Vorsehung.

ἔκειντο, sie lagen, entweder mit Rücksicht auf das Liegen in Fesseln und Banden des Kerkers oder ohne diese Beziehung wie häufig: müßig, ohnmächtig, todt, weggeworfen daliegen. S. Pape s. v.

V. 3. Denn da sie verborgen zu sein wähnten bei (ihren) geheimen Sünden, wurden sie durch den dunklen Schleier der Vergessenheit von einander getrennt, indem sie vor Schrecken außer sich kamen und durch Bilder in Furcht geriethen.

Eine neue Begründung der Größe der Gerichte Gottes oder der Folgen derselben: aus dem Schoße der göttlichen liebenden Vorsehung abgeirrt, verschlagen zu sein, zunächst aber der in ἔκειντο liegenden schwereren Strafe. Die Strafe der Finsterniß schlug sie deßhalb so sehr zu Boden, weil 1) die Finsterniß noch andere Schrecken mit sich brachte (ἰνδαλμ. ἔκταρ. κλ.), und 2) wieder darin eine Verschärfung lag, daß, wodurch sie gesündigt, durch geheime Werke, bei denen sie die Finsterniß aufgesucht hatten, sie durch Finsterniß, die sie nicht wollten, gestraft wurden.

ἀφεγγεῖ λήθης παρακαλύμματι kann als nähere Bestimmung zu λανθάνειν gezogen werden: Unter dem dunklen Schleier der Vergessenheit glaubten sie verborgen zu sein; oder zu ἐσκορπ.: durch den dunklen Schleier der Vergessenheit wurden sie getrennt. Aber in beiden Fällen macht die λήθη Schwierigkeit. Nimmt man es zu ἐσκορπ., so ist die Vergessenheit zu verstehen, mit der ein Jeder durch die Finsterniß von der Außenwelt abge-

schnitten wurde und nur an seine elende Lage denkend, seinen Mitmenschen vergaß. Zieht man es zum Vorhergehenden, so ist die Vergessenheit des Richters Gottes zu verstehen, nämlich sie wähnten unter einem dunklen Schleier zu sein, so daß Niemand ihre Sünde sähe oder wenigstens dieselbe so vergessen sei, als wäre sie nicht geschehen. Nicht übel ist der Hinweis Nannius' auf den Fluß Lethe in der Unterwelt, der aber nicht so sehr wegen der Eigenschaft, daß die daraus Trinkenden Alles vergessen, genannt ist, sondern wegen der grauenhaften Dunkelheit des Orkus, welche allein als tertium comparationis in den Zusammenhang paßt; denn wenn blos von der Vergessenheit die Rede sein sollte, so wäre kein Grund λήθη nicht unmittelbar in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, und ἀφεγγεῖ, παραχαλ. weisen ja ganz evident aufs Dunkel hin. Es ist aber augenscheinlich, daß er deßhalb gerade durch den Lethefluß und nicht durch den Styx das Dunkel der Unterwelt bezeichnet hat, um ein bei Gegensätzen dem Verf. beliebtes Wortspiel zu bekommen λανθάνειν — λήθης. Die Beziehung auf den Fluß der Unterwelt wird aber noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß der Verf. das dunkle Grauen der Finsterniß in V. 13 nicht klarer glaubt schildern zu können, als wenn er sie der Unterwelt entsteigen läßt. Auch scheinen die ἐνδάλματα, welche in der Finsterniß die Aegypter schreckten, eine Anspielung auf die Schatten der Unterwelt zu enthalten. Denn dieses Wort ist ganz dasselbe dem Sprachgebrauch wie der Etymologie nach (von der Wurzel ἰδ, Fιδ, wovon ἐνδάλλομαι eine Weiterbildung, εἶδος, εἴδωλον nur Steigerung ist; dieselbe Weiterbildung findet sich im Sanskr.; von Wurzel vid wird durch Steigerung vêdmi ich weiß und Weiterbildung vindami finde) wie εἴδωλον; dies ist aber der stehende Ausdruck für die Schatten in der Unterwelt: καμόντων εἴδωλα, σκιᾶς εἴδωλον. Auch läßt sich das Epitheton ἀμειδήτοις in V. 4 kaum anders motiviren als durch die Beziehung auf die Schatten der Unterwelt; denn dieses ist wieder ein stehendes Beiwort des Hades und der Todten. S. Pape s. v.

Wenn es also kaum bezweifelt werden kann, daß λήθη als nomen proprium zu nehmen ist, so ist auch der Zweifel über die Beziehung der Bestimmung ἀφ. λή. παραχ. gehoben, denn nach dem Gesagten kann es sich nur auf ἐσχορπ. beziehen.

Natürlich folgt daraus nicht, daß der Verfasser wirklich sich die Unterwelt und ihre Bewohner nach griechischer Vorstellung gedacht habe, er entnimmt eben nur die Bilder der griechischen Mythologie, wie auch wir von einem tartarischen Gestanke, olympischer Klarheit, herkulischer Arbeit ꝛc. sprechen.

ἐσκορπίσθησαν lesen Vatic., Sinait. (διεσκορπίσθησαν), Venet. al. und alle alten Uebersetzungen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß ἐσκοτίσθησαν des Alex., Ephr. al. eine Verbesserung ist, um das schwierige ἐσκορπ. zu beseitigen. Die erste Lesart „verstößt aufs Gröbste sowohl gegen den Zusammenhang (nach V. 2 war ja jeder an seinen Platz gebannt), als auch gegen die entschiedene Tendenz des Verf., in dem Schicksale der Aegypter die Anwendung des 11, 16 bemerkten Gesetzes nachzuweisen" (Grimm). So scheint es allerdings auf den ersten Blick, und dieser Schein veranlaßte die Korrektur. Aber ἐσκορπίσθ. braucht man nicht so zu fassen, daß sie während der Finsterniß nach verschiedenen Orten auseinander geschlagen worden wären, sondern durch dieselbe von einander getrennt wurden, so daß Keiner zum Andern konnte, wodurch das Schreckenhafte der Finsterniß noch gesteigert wurde, da bekannt ist, wie sehr die Menschen in der Furcht Trost und Hilfe bei andern suchen, ja selbst die Thiere bei schrecklichen Naturszenen an den Menschen sich herandrängen. Ein Zerstreuen (deutlicher Sinait.: auseinander streuen) wird die Trennung genannt, nicht blos weil sie unfreiwillig, gewaltsam war, sondern auch mit Rücksicht auf ihre früheren sündhaften Verbindungen und Versammlungen. Denn es ist klar, daß diese unter den κρυφαίος ἁμαρτήμασι zu verstehen sind, mag man darunter die κρύφια μυστήρια (14, 23) oder auch nur gewöhnliche Sünden gegen die Schamhaftigkeit verstehen, die nicht nur bei den orgiastischen Ausschweifungen des Heidenthums, sondern auch bei ihrem gewöhnlichen Auftreten ein unerlaubtes Zusammensein erheischen. Und so haben wir eine viel eklatantere Anwendung des 11, 16. 17 aufgestellten Gegensatzes, als sie selbst ἐσκοτίσθ. gibt. Denn der Gegensatz: Durch Finsterniß hatten sie gesündigt: durch Finsterniß wurden sie bestraft, bleibt nicht nur bestehen, da ja durch ἀφεγγεῖ λήθης παρακαλύματι die Finsterniß, in der sie gesündigt, doch wohl hinlänglich als Strafmittel bezeichnet ist, und in ἐσκόρπ. kommt noch ein neues Moment in den Gegensatz: „Die Nacht hatte sie zur Sünde vereinigt: die Nacht trennt sie zur Strafe.

V. 4. Denn auch nicht der innerste Winkel, der sie festhielt, bewahrte sie vor Furcht, sondern niederstürzende Töne umbrausten sie und Gesichte dunkel mit grimmigen Larven erschienen ihnen.

Nicht nur daß ein Jeder in Finsterniß das schützende Obdach nicht verlassen konnte aus Furcht vor dem unheilvollen Dunkel: nicht einmal im eigenen Hause, ja nicht in dem Innersten des Hauses, in welches

er sich zurückgezogen hatte, konnte er ohne Furcht sein, wegen der schrecklichen Gestalten, die ihm auch da erschienen.

Was unter diesen Gesichten (ἐνδάλματα, φάσματα, φαντάσματα V. 14) zu verstehen, ist nicht so leicht zu entscheiden. Es stehen sich hauptsächlich zwei Meinungen gegenüber, von denen die eine sie für subjektive Gebilde (Bonav., Holkot, Dionys. v. Rickel), die andere (Lorin, Corn. a Lap. u. A.) für objektive Erscheinungen halten. Corn. a Lap. denkt darunter Seelen der in den Nil geworfenen israelitischen Kinder, und der durch Frohndienste zu Tode gequälten Juden, Teufel, welche in den Thiergestalten, unter denen die Aegypter ihre Götter verehrten, dieselben nun schreckten, Seelen von grausamen Tyrannen u. s. w.

Von den beiden Meinungen können wir uns etwas aneignen, wenn wir zwei Fragen auseinander halten: 1) Welche Gestalten sahen oder vermeinten die Aegypter zu sehen? 2) Wurden dieselben von ihrer aufgeregten Einbildungskraft geschaffen oder durch eine übernatürliche Einwirkung? Da ohne Grund die Wunder nicht zu vermehren sind, so scheint es angemessener, nur subjektive Gebilde anzunehmen, denn von der Darstellung des Verf. wird durchaus nicht mehr verlangt; eine von Gott verhängte Strafe waren die Gespenster immerhin, da sie eine Folge der entsetzlichen Finsterniß, verbunden mit dem bösen Gewissen und den die Strafe begleitenden Umständen war: dem grausigen drei Tage dauernden Dunkel, den vorausgegangenen schrecklichen Ereignissen der neun früheren Plagen. Die Furcht und das böse Gewissen waren aber gewiß im Stande, die Phantasie so zu erhitzen, daß sie einen jeden Gegenstand, eine jede Bewegung gespensterhaft finden konnten. Dem Mörder erscheinen nun aber am gewöhnlichsten die von ihm Getödteten und überhaupt dem Sünder diejenigen, die er gekränkt hat. S. Perty, die Mystischen Erscheinungen, S. 524 f., S. 77 ff.*)

Da also die Gespenster doch unter einer bestimmten thierischen oder menschlichen Gestalt überhaupt sich zeigen müssen, und die aufgeregte

*) Freilich wenn Perty kaum eine reale Erscheinung zugeben will, so können wir ihm darin nicht beistimmen, und hebt er selbst diese seine Behauptung (zum Theil) wieder auf, indem er manche Erscheinungen durch das magische Ich erklärt, welches ein Ausfluß des Geodämon und in Verbindung mit dem Erdengeist und vermittelst dieses in Heliodämon und durch diesen mit dem Universalgeiste Wirkungen hervorbringt, welche über die gewöhnlichen menschlichen Kräfte hinausliegen; denn diese auf Emanation beruhenden Geisterverbindungen verdecken einerseits den Pantheismus nur schlecht, zeigen aber die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Einflusses selbst bei einem Manne, der es sich zum ausgesprochenen Zweck gesetzt hat, alle mystischen Erscheinungen auf die Kräfte der menschlichen Natur zurückzuführen.

Phantasie besonders Verstorbene und Dämonen und unter dem Einfluß eines schuldbewußten Gewissens gerade die Gestalten derjenigen, welchen es Unrecht gethan hat, sich unter so grauenhaften Verhältnissen wie die ägyptische Finsterniß vorgaukelt, so hat Corn. a Lap. gewiß Recht, wenn er die getödteten Kinder und Männer der Hebräer den Aegyptern erscheinen läßt. Diese Ansicht wird auch von den Ausdrücken, mit welchen die Gespenster geschildert werden, und von der ganzen Auffassung der Finsterniß, als einer dem Hades entstiegenen Strafe, gefordert. Schon zu V. 3 wurde bemerkt, daß ἀμείδητοις ein stehendes Beiwort des Hades und der dort befindlichen Schatten ist. Dazu kommt aber, daß die Verbindung dieses Epithetons mit κατηφῆ keine andere Beziehung als auf das Todtenreich übrig läßt. Grimm bemerkt mit Recht, daß, da κατηφῆ zwischen ἀμειδ. und προσώποις gestellt ist, letzteres nicht mit ἐνεφανίζετο zu verbinden ist: sie erschienen mit finsteren Gesichtern, sondern als Dativ instrum. von κατηφῆ abhängig zu denken ist. Wenn er aber weiter behauptet, es könne letzteres hier nur: einen traurigen Anblick gewährend heißen, so ist das unrichtig, da das Wort nie in dieser Bedeutung vorkommt, sondern ursprünglich und etymologisch (von κατά und φάος) niedergeschlagenen Blicks, dann objektiv: dunkelfarbig, s. Pape s. v., bezeichnet, und eine neue dritte Bedeutung im Zusammenhang nicht gefordert ist. In dem objektiven Sinn: dunkelfarbig kann es offenbar hier nicht genommen werden; denn was sollte es heißen: dunkelfarbig durch finstere Gesichter? Aber die passive, subjektive Bedeutung paßt recht wohl: niedergeschlagenen Blicks, mit nicht lachendem Gesichte = traurig im finstern Angesicht. Wie genau aber dieses Charakterbild auf die unterirdischen Schatten paßt, davon wird sich Jeder leicht überzeugen, der im 11. Buch der Odyssee die Schilderung, welche Homer von den Schatten gibt, vergleicht. Thränen und Trauer sind die immer wiederkehrenden Attribute derselben. V. 42 f., V. 55, V. 59, V. 81, V. 153, V. 390: κλαῖε δ' ὅγε λιγέως, θαλερὸν κατὰ δάκρυον εἴβων u. s. w.

Wie also die Finsterniß vom Verf. eine stygische genannt wird, so werden die darin erscheinenden Gespenster als Schatten der Unterwelt bezeichnet. Wollen wir also nicht annehmen, der Verf. habe die heidnischen Anschauungen über die jenseitige Welt getheilt, was wegen der Schilderung des herrlichen Looses der Gerechten nach dem Tode (Kap. III. und sonst) nicht angeht, so werden wir wieder auf Hallucinationen hingeführt, in welchen natürlich nicht ein objektiver Thatbestand, sondern die Vorstellungen der Aegypter von der Unterwelt und dem Wesen der Schatten bestimmend

einwirkten. Dagegen kann man auch nicht den Einwurf erheben, daß von Aegyptern die Rede ist, deren Anschauungen über das Jenseits nicht nach denen der Griechen beurtheilt werden dürfen; denn wenn die Aegypter auch in Bezug auf das Todtengericht geläuterte Anschauungen hatten, so war im Uebrigen ihr Amenthi ebenso sinnlich ausgeschmückt, wie der griechische Hades, die Vorstellungen über das Wesen der dort befindlichen Seelen und deren Zustand und Beschäftigung noch materieller als die der Griechen. Ja der griechische Hermes Psychopompos fiel ganz mit dem ägyptischen Thot in der Unterwelt zusammen, oder war ihm wohl nachgebildet. S. Döllinger, Heidenth. S. 429 ff.

ἀφόβως haben Vatic., Sinait. al., Vulg., ἀφόβους Alex., Ephr. rescr., Venet. al. Der Sinn bleibt derselbe und es ist schwierig, sich für das eine oder das andere bestimmt zu entscheiden. Immerhin scheint erstere Lesart wegen der Zusammenstimmung der drei bedeutendsten Dokumente den Vorzug zu verdienen.

Statt καταράσσοντες, welches die gewöhnliche Lesart ist, haben Sinait. 106, 261 ταράσσοντες, 55, 253, 254 ἐκταράσσοντες, was Fritzsche in den Text aufgenommen hat, Vatic. von zweiter Hand δεκταράσσοντες, was Mai in den Text aufgenommen hat. Aber es scheint, daß ἐνδάλμασιν ἐκταρασσόμενοι in V. 3 in Verbindung mit der Schwierigkeit der lect. rec. die Veränderung veranlaßt hat, wie sie auch Grimm, Mai, Fritzsche bewog, von einer durch die Dokumente vollgültig bezeugten Lesart abzugehen.

Aber καταράσσοντες gibt einen sehr guten Sinn, mag man es nun transitiv nehmen: zu Boden schmetterndes Getöse, oder besser mit der Vulg. intransitiv: herunterstürzendes Getöse. Denn beide Bedeutungen kommen vor und beide passen in den Zusammenhang. Entweder nimmt man an, es sei wirklich Donner (und Blitz) in Mitten der Finsterniß herabgefahren, oder den Gesichtshallucinationen entsprechend, alle Töne (s. V. 9 u. 17), welche in dieser langen Schreckensnacht von den erschreckten Aegyptern gehört wurden, hätten sich so sehr vergrößert, daß sie denselben wie vom Himmel kommende Donnerschläge vorkamen; immerhin mußten dieselben niederschmetternd auf dieselben wirken und konnten sie jedenfalls als herabfahrendes Getöse bezeichnet werden.

Die Gespenster jener Finsterniß scheinen auch Ps. 74, 49 (immissiones per angelos malos) erwähnt zu werden.

V. 5. Und keine Macht des Feuers vermochte zu erleuchten und keine glänzenden Flammen von Gestirnen konnten bestrahlen jene schauerliche Nacht.

V. 6. Hindurch schien ihnen aber nur eine von selbst entstandene Feuermasse voll von Furcht; aber von Entsetzen außer sich, wenn jenes Gesicht nicht gesehen wurde, hielten sie das Gesehene für schlimmer.

Auch in diesen Versen hat der Verf. kaum eine Zuthat zu dem mosaischen Berichte, sondern macht nur Ernst mit der Geschichtlichkeit der pentateuchischen Thatsachen. Denn wenn man die hl. Erzählung nicht für Mythe hält, sondern für Geschichte, so können die wenigen Züge, die uns dort geboten werden, die konkrete Wirklichkeit nicht erschöpfen. Das Buch der Weisheit ergänzt häufig jene Züge dadurch, daß es aus dem natürlichen oder übernatürlichen Charakter der Thatsachen seine Schlüsse zieht und uns ein mehr individuelles Bild als es der monumentalen alttestamentlichen Geschichtschreibung eigen ist, entwirft. So ergibt sich aus Exod. 10, 21: Sint tenebrae super terram Aegypti tam densae ut palpari queant und 23: Nemo vidit fratrem suum, nec movit se de loco in quo erat mit Evidenz, daß weder natürliches noch angezündetes Licht die Finsterniß zu erhellen vermochte; und es kann nur die Frage entstehen, ob diese Unmöglichkeit eine natürliche Erscheinung der von Gott gesandten Finsterniß war, oder noch besonders von Gott verhängt. Es ist bekannt, daß auch der Nebel die Beleuchtung der Dampfschiffe so vereitelt, daß ohne Gefahr bei dichtem Nebel nicht gefahren werden kann. Nun ist aber die durch den ägyptischen Chamsin bewirkte Dunkelheit außerordentlich dichter, als die unserer stärksten Nebel, und muß, wenn sie durch Staub verursacht ist, das Brennen der Lichter noch mehr erschweren. Die ägyptische Finsterniß war aber gewiß noch mehr als ein Chamsin-Dunkel und konnte also auch ohne neues Eingreifen Gottes die künstliche Beleuchtung vereiteln. Anders Corn. a Lap.: Deus concursum suum subtrahebat ad illuminandum.

οὔ(τε) ὑπέμενο nicht wohl schlechthin: sie konnten, sondern: ertrugen es nicht, wagten es nicht, diese schreckliche Finsterniß anzugreifen; ein schönes Bild um die Intensität der Finsterniß zu zeichnen: Selbst das stärkste Licht, die Sonne, fürchtete sich vor ihr.

αὐτομάτη πυρά kann nach der verschiedenen Bedeutung von αὐτόματος von selbst entstandene oder zufällige Feuermasse bezeichnen. Da aber letzteres zu πυρὰ (Feuerheerd, Feuermasse) nicht recht paßt, so muß ersteres vorgezogen werden, und steht im Gegensatz zu den vergeblichen Bemühungen der Aegypter, durch Anzünden von Lichtern die Finsterniß aufzuhellen. Es kamen von selbst großartige Feuererscheinungen, die aber mehr ängstigten (φόβου πλ.), als durch Erleuchten Klarheit über die Situation brachten. Dieses Schreckenverbreiten, was deutlicher noch

durch das folgende ἐκδ. κλ. ausgedrückt wird, ist nur erklärlich bei einem unverhofft kommenden und schnell verschwindenden Lichte; dies wohl der Grund, warum die Vulg. αὐτομάτη durch subitaneus wiedergibt, mehr dem Sinne als der Wortbedeutung entsprechend. Die Natur dieses Feuers anlangend, so liegt es gewiß am Nächsten, an die Luft durchzuckende, ungewöhnliche Blitze zu denken, die entweder zur Verstärkung der Strafe von Gott gesandt oder natürliche Phänomene waren, was dann als wahrscheinlicher anzunehmen ist, wenn die Hypothese derjenigen Gelehrten richtig ist, welche den Staub des verfinsternden Chamsin durch die Elektrizität erregt sein lassen.

τῆς μὴ θεωρουμένης ἐκείνης ὄψεως, das jedenfalls nicht als Genitiv. absol. gefaßt werden kann, da dann θεωρουμ. als Prädikat keinen Artikel haben könnte, sondern als Objekt des Affekts, hier der Furcht, von ἐδειμ. abhängig ist, so daß θεωρ. Attribut zu ὄψεως wird, wird dem Sinne nach verschieden erklärt. Dereser u. A.: wegen einer nie gesehenen Erscheinung. Corn. a Lap.: wegen einer nicht deutlich gesehenen Erscheinung. Wahl u. A.: wegen einer nicht gesehenen, sondern nur eingebildeten Erscheinung. Grimm: Weil man die Substanz des Feuers, den Heerd nicht gesehen, von welchem die das Dunkel durchzuckenden Strahlen ausgingen.

Aber alle diese Erklärungen haben die Verneinungspartikel übersehen. Da die Setzung von οὐ und μὴ beim Partizipium von der Natur des Satzes abhängt, für den das Partizip steht (Buttm. §. 148, 2 e), μὴ aber hauptsächlich in Bedingungssätzen, in Kausalsätzen aber οὐ steht (Buttm. Ibid. b), so muß μὴ mit dem Partizip. durch einen Bedingungssatz aufgelöst werden. Buttm. ib. e, Beisp., Curtius, §. 618. Und dieser Unterschied wird auch bei den Neutestam. Schriftstellern und um so mehr vom alexandrinischen viel älteren Verf. des Buches der Weisheit festgehalten. Winer, §. 55, 1 u. Note 2.

Demgemäß kann τῆς μὴ θεωρ. ἐκ. ὄψεως nicht heißen: wegen des nicht gesehenen Gesichtes, sondern: wegen des Gesichtes, wenn oder so oft (die Imperfekte διεφαίνετο und ἠγοῦντο können nur eine Wiederholung bezeichnen) es nicht gesehen wurde. Nun fragt es sich weiter, was unter ἐκ. ὄψεως zu verstehen ist. Durch die Uebersetzung der Vulg. faciei und den Zusatz ἐκείνης könnte man versucht sein, es auf die weiter oben genannten Gesichter (πρόσωπα) der Gespenster zu beziehen. Aber facies heißt nicht blos Gesicht, sondern wie ὄψις auch Anblick, Gestalt, Schein (s. Georges s. v.) und ἐκεινος weist nicht nur auf entferntere Wörter hin, sondern auch auf

zunächst stehende, um dadurch die Merkwürdigkeit, Denkwürdigkeit des Gegenstandes emphatischer zu bezeichnen. So V. 6: ἐκείνην στ. νύκτα jene denkwürdige, unvergeßliche Nacht. (Dadurch eine „geschichtliche Ferne" bezeichnen zu lassen, ist ganz unmotivirt, da der Verf. vielmehr die Ereignisse so viel als möglich zu vergegenwärtigen strebt.) Da wir also die Gespenster für subjektive Phantome halten, so können wir nicht übersetzen: „wegen der Gespenster, wenn sie nicht im Lichtscheine gesehen wurden", da sie als die eigentlichsten Erzeugnisse der Dunkelheit nie im Lichte gesehen wurden, sondern müssen unter ἐκ. ὄψεως die schreckenvollen zuckenden Feuerstrahlen verstehen, die wegen ihrer Merkwürdigkeit durch ἐκεῖνος hervorgehoben werden.

So erhalten wir folgenden ungezwungenen Gedanken und schönen Zusammenhang: Schon wenn das Feuer die Finsterniß durchzuckte, geriethen sie in Furcht, aber sie kamen vor Entsetzen außer sich (ἐκδειματούμενοι; schon δεῖμα, Schrecken, Entsetzen, ist stärker als φόβος, noch mehr verstärkt wird der Begriff durch ἐκ), wenn sie jenes Gesicht des Feuers nicht hatten. In den dunklen Zwischenzeiten nämlich, wo die Phantasie wieder ihr Geschäft des Ausmalens üben konnte und mußte, hielten sie das Gesehene, was nämlich in dem momentanen Blitzen des Feuers natürlich nur sehr unbestimmt hatte gesehen und aufgefaßt werden können, für schrecklicher als es in Wahrheit war, und als sie es beurtheilt hätten, wenn eine stetige Lichteinwirkung vorhanden gewesen wäre.

V. 7. Denn die magischen Verspottungen der Kunst lagen darnieder und dem Prahlen mit Wissenschaft war schmachvoll die Beschämung.

V. 8. Denn diejenigen, welche versprachen, Schrecken und Verwirrungen von der kranken Seele zu vertreiben, die waren an derselben lächerlichen Furcht krank.

ἐμπαίγματα kann nicht mit Castro und Grimm durch „Gaukeleien" übersetzt werden, da das Wort diese Bedeutung nicht hat (man ist wohl durch lat. ludibrium, illusio, welches neben Verspottung auch Gaukelei bezeichnen kann, auf diese Bedeutung gekommen) und der Parallelismus mit ἔλεγχ. ἐφύβριστος, sowie καταγέλαστον im erklärenden (γὰρ) V. 8 zeigen deutlich, daß von der Bedeutung: Verspottung, Hohn nicht abgegangen werden darf. Zwar würde zu Gaukeleien besser: darniederliegen, was die gewöhnliche und besonders hier in Betracht kommende spätere Bedeutung von καταχεῖσθαι ist, passen; aber einmal kommt es auch in der Bedeutung von da liegen vor, und dann kann selbst zu dem Begriff: Verspottungen erstere Bedeutung passen, indem man dieselben nicht

passivisch nimmt und μαγ. τέχνης als Genit. object.: Die Verspottung der Magie seitens der Aegypter lag darnieder, sondern aktivisch und μαγ. τ. als Genit. subjectivus: Die Verspottungen Moses seitens der magischen Kunst, die lag nun beschämt zu Boden. Dagegen kann man den Parallelismus mit ἔλεγχ. ἐφύρ. und κατεγέλ., welche eine passive Verspottung bezeichnen, nicht vorbringen; denn durch den Uebergang des Spottes aus dem Aktiv ins Passiv bekommt die passive Verspottung noch eine schärfere Spitze: Denn dadurch wurden sie des bittersten Hohnes würdig, daß sie, welche einst den Moses bei seinem ersten Auftreten und der Verkündigung der späteren Plagen verspottet und mit ihrem Wissen in der Magie geprahlt hatten (was bei dieser neunten Plage, wenn auch nicht ausdrücklich wie bei früheren von Moses bemerkt, deßhalb besonders wahrscheinlich ist, weil die Finsterniß und Lichterscheinungen so recht das eigentliche Feld und Objekt der magischen Gaukeleien sind und von den Chartumim für leicht herzustellen und zu beseitigen gehalten werden konnten. S. zum folg. Vers), nun mehr, als je ihrer ganzen Ohnmacht und ihrer leeren Prahlerei überführt waren. Nähme man κατέκειτο im Sinne von bereit liegen, dann könnte es auch zu ἔλεγχος ἐφύρ. ergänzt werden; ist aber jenes so viel, als darniederliegen, so ist, wie so häufig, die Kopula hinzuzudenken und dieses heißt nun entweder: die Ueberführung ihrer leeren Prahlerei, oder: der Beweis von ihrer leeren Prahlerei, oder: die Beschämung ihrer Prahlerei, oder: die Erprobung ihrer Prahlerei war schimpflich, was Alles auf denselben Gedanken hinausläuft.

V. 8. νοσύσης — ἐνόσουν, Wortspiel und Bild, das jedenfalls durch das bekannte auch den Hebräern nicht fremde Sprichwort (Luk. 4, 23) Medice cura teipsum veranlaßt wurde und lag um so näher, als die ägyptischen Zauberer und Priester zugleich Aerzte waren: Sie waren Aerzte, die sich selbst nicht heilen konnten.

Die Sache anlangend, so scheint die Einführung der Versuche der Zauberer bei einer Finsterniß, wo Niemand sich von Ort und Stelle bewegte, unpassend und mit Exodus unverträglich, da in dem Bekenntnisse der Zauberer nach der dritten Plage: Digitus Dei est hic angedeutet zu sein scheint, daß sie keine weiteren Versuche mehr gemacht, mit Moses zu rivalisiren.

Aber jenes Geständniß war so wenig im Stande, die Zauberer von weiteren Versuchen in ihrer Kunst abzuhalten, daß sie bei der sechsten Plage wieder ausdrücklich erwähnt werden. Exod. 9, 11: Nec poterant malefici stare coram Moyse propter ulcera. Deßhalb wird es auch

keinem Zweifel unterliegen, daß sie auch bei den folgenden Plagen, wenn nur ein Fünkchen Hoffnung auf Gelingen vorhanden war, wieder ihre Künste angewandt haben. Wenn sie aber bei irgend einer Erscheinung Hoffnung fassen konnten, so war dies gewiß bei der Finsterniß, deren Herbeiführung und Beseitigung so recht eigentlich Gegenstand der Gaukeleien und Zaubereien ist.

Freilich werden sie nach dem Eintreten der Finsterniß die Aussicht auf Gelingen verloren haben, aber vor dem Eintreten werden sie die durch die Verkündigung erschreckten Gemüther durch Versprechungen ihrer Kunst und der damit unzertrennlichen Verspottung des Moses zu beruhigen gesucht haben. Die Beschämung derselben konnte natürlich erst öffentlich auftreten, nachdem die Finsterniß vorüber war; aber auch schon während derselben waren sie beschämt in den Augen derjenigen, welchen sie Versprechungen gegeben, da sie durch die thatsächliche Fortdauer der Finsterniß Lügen gestraft wurden. Wegen der vorausgegangenen Großsprecherei (ἀλαζονεία) verdiente ihre jetzige Furcht mehr als die der andern dem Gelächter Preis gegeben zu werden (καταγέλαστον); aber außerdem war sie lächerlich, weil sie blos auf eingebildete Gegenstände sich bezog, wie das Folgende, das mit καὶ γάρ = etenim sich anschließt, nachweist.

V. 9. Denn wenn auch nichts Beunruhigendes sie erschreckte, kamen sie um vor Zittern, durch das Vorüberlaufen von Gethier und Ziſchen von Schlangen wurden sie herausgescheucht und wollten selbst die Luft, der man doch nirgends entfliehen kann, nicht einmal sehen.

Ganz natürliche Dinge, wie das Krabbeln und Ziſchen der Thiere, welche allerdings auch durch das ungewöhnliche Naturereigniß in ungewöhnliche Aufregung gekommen sein werden, machten in der Finsterniß unter dem Einfluß des bösen Gewissens einen so schreckhaften Eindruck auf sie, daß sie leblos vor Furcht wurden.

Für μηδὲν ταραχῶδες hat Vulg nihil ex monstris und also wohl entweder τερατῶδες, was aber nur Venet. liest, vor sich gehabt, oder mehr sinn- als wortgemäß übersetzt; denn μηδὲν ταραχ. ist = nichts wirklich Schrecken Erregendes, wie es in VV. 4, 5, 6 angegeben wurde; den Schrecken erregten aber die gespensterhaften Gestalten = monstra.

Statt συριγμοῖς des Vatic. al. ist nach Sinait., Alex., Ephr. zu lesen συρισμοῖς, was aber ganz und gar dasselbe bedeutet; und zwar nicht blos Ziſchen als Bezeichnung des Tones der Schlangen, sondern vielleicht seiner Etymologie nach von σῦριγξ. Pfeife, Flöte, spezieller Pfeifen. Denn da die Variante ἐκπεφοβημένοι des Alex. 106 (und

261) aus äußern und innern Gründen unhaltbar ist, und ἐκσεσοβημένοι herausgescheucht, von furchtsamen, sich versteckenden Thieren gebraucht, allein zulässig ist, so haben wir ein schönes Bild und einen noch schöneren Gegensatz, der das Lächerliche der Furcht in ein noch helleres Licht setzt: Sie hatten sich in die geheimsten Winkel verkrochen, aber das Pfeifen der Schlangen scheuchte sie aus ihrem Versteck hervor, sie, welche als Psyllen, Schlangenbeschwörer, durch das Pfeifen der Flöte sonst die Schlangen aus ihren Löchern herausgelockt hatten. Doch bleibt jener Gegensatz, auch wenn wir nur an das den Schlangen eigene Zischen denken, da auch durch dessen Nachahmung die Psyllen Schlangen aus den Löchern locken. S. Oken, Naturgesch. VI. Band, S. 569. Es ist demnach in diesem V. 9 nicht von der Furcht aller Aegypter die Rede, sondern nur von der besonderen der Magier, was auch durch die enge (kausale) Verbindung mit dem V. 8 gefordert wird, in welchem nur von der Furcht dieser gehandelt wurde.

ἀέρα προσιδεῖν ἀρνούμενοι. Sie sahen so schreckliche (eingebildete) Gestalten, daß sie die Augen nicht einmal öffnen wollten, gleichsam als wollten sie selbst die Luft, der das menschliche Dasein und Sehen sich doch nicht entziehen kann, nicht erblicken.

V. 10. Denn furchtsam ist aus sich selbst die Schlechtigkeit: sie bezeugt es, wenn sie verurtheilt wird; immer aber nimmt sie das Schlimme hinzu, da sie durch das Gewissen beengt wird.

Begründung und Erklärung der Furcht der Zauberer, die da sich fürchteten, wo nichts Objektives zu fürchten war: weil nämlich das böse Gewissen dem Sünder Furcht einjagt, selbst vor Dingen, die nicht schrecken können. Dieses nach Aller Einverständniß im Allgemeinen der Sinn von V. 10. Aber in der Fassung des Einzelnen gehen die Meinungen sehr auseinander.

Wegen der Schwierigkeit, welche die gewöhnliche Lesart ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ bietet, hält Grimm dieselbe für offenbar korrupt. Da nun statt μαρτυρεῖ des Vatic. 23, al. und aller alten Uebersetzungen vom Alex. 55 al., wozu jetzt noch der Sinait. zu fügen ist, μάρτυρι geboten wird, so ändert er mit edit. Complut. ἰδίως, was alle Denkmäler (Vulg. läßt es unübersetzt) bieten, in ἰδίῳ und übersetzt: Feig ist die durch eignen Zeugen verurtheilte Bosheit. Dieses Verfahren wäre aber nur insofern gerechtfertigt, als es gefordert wäre; so lange aber noch eine wenigstens annehmbare Erklärung des gewöhnlichen Textes sich bietet, darf zu einer solchen Vergewaltigung nicht geschritten werden. Denn da

nur insofern μάρτυρι einen Sinn gibt, als ἰδίως in ἰδίῳ verwandelt wird, letzteres aber alle Zeugen gegen sich hat, so sind die Denkmäler, welche μάρτυρι bieten, denen gegenüber, welche μαρτυρεῖ lesen, von gar keinem Belang, zumal sie eine mindestens ebenso starke Bezeugung gegen sich haben; der Sinaiticus wenigstens, dessen kritisches Ansehen so groß ist, kann in dieser Frage gar nicht gehört werden, da nach Fritzsche's Bemerkung (Libr. Apocr. praef. XI: Sexcenties legitur ι pro ει et vice versa) im Sin. ει mit ι unzählige Mal verwechselt ist, und da in den Handschriften überhaupt durch den Itazismus in der späteren griechischen Aussprache die Verwechselung zwischen ει und ι außerordentlich häufig ist, so wird sicherer durch die alten Uebersetzungen und das keinem Versehen unterliegende ἰδίως, das nur mit μαρτυρεῖ bestehen kann, die Frage zu entscheiden sein; dann kann aber über die richtige Lesart auch nicht einmal ein Zweifel aufkommen. Denn was Grimm gegen dieselben vorbringt, sie übersetzten sehr frei, ist theilweise nicht faktisch, und wo es zutrifft, läßt sich μαρτυρεῖ sehr leicht herauserkennen. In Betreff der Vulg. kann kein Zweifel entstehen. Peschito: Sua enim ipsorum malitia testatur adversus eos. Arab.: Improbitatis enim proprietas est formido, qua testimonium fertur in illam atque damnatur. Ueber Arm. s. Reusch, Observ. Aber welcher Sinn läßt sich bei der lect. recepta gewinnen? Die von Schmid vorgeschlagene Konstruktion: „Man ergänze nach ἰδίως das Verb. οὖσα: da die Schlechtigkeit auf eigenthümliche Weise feig ist, gibt sie Zeugniß als Verurtheilte, d. h. gibt sie Zeugniß, daß sie verurtheilt ist, oder sie bestätigt selbst ihre Verdammung," ist allerdings hart, aber immer noch mehr gerechtfertigt als jenes unkritische Verfahren, namentlich wenn man mit Weglassung von οὖσα, δειλὸν nimmt: als etwas Furchtsames und ἰδίως sowie καδικαζομένη besser erklärt (s. unten). Einen leichteren Satz erhält man, wenn man nach πονηρία Komma oder Kolon setzt, wodurch μαρτυρεῖ καταδικαζομένη zum selbständigen Satze wird und sich begründend zu dem Vorhergehenden anschließt, ein Verfahren, das bei kleinen Sätzchen sehr häufig ist, und das man kaum eine Unterbrechung der Konstruktion durch Parenthese nennen kann, s. Winer, §. 62, 1. 2. 4, sondern hier nur eine asyndetische Breviloquenz; aber die Kürze ist schon durch das ausgelassene ἐστὶν eingeführt, und asyndetische Begründungen sind sehr häufig und geben Lebendigkeit; s. Winer, §. 60, 2 c. Der Gedanke wäre somit folgender: Die Bosheit ist aus sich selbst, ihrer Natur nach, von furchtsamem Wesen; sie legt davon Zeugniß ab, wenn die Strafe, die sie verdient, ihr zuerkannt wird. Sonst mag sie wohl Muth zeigen; kommt aber das verdiente Unglück über sie, dann

zeigt sie ihre natürliche Furchtsamkeit. Dieser Gedanke paßt aber auch allein in den Zusammenhang. Denn nun schließt sich das durch δὲ demselben gegenübergestellte ἀεὶ προσείλ. logisch an: Immer aber, auch wenn sie nicht gerade bestraft wird, nimmt sie in der Vorstellung und zu der ihr wirklich zuerkannten Strafe (καταδικ.) noch größere Uebel, χαλεπά, hinzu. Und so hat man auch keinen Grund statt προσείληφε zu lesen προείληφε, was von keinem Zeugen geboten wird, auch nicht von der Vulg., da prae in praesumo die temporale Bedeutung verliert und schlechthin: voraussetzen heißt, namentlich etwas nicht Existirendes. Allerdings wird in den Mskr. πρός und πρό häufig verwechselt und daraus erklären sich die vielen Varianten in Bezug auf diese beiden Präpositionen; wo aber alle Codd. προς bieten, muß es um so mehr festgehalten werden.

Man kann aber auch noch etwas anders konstruiren, indem man das Neutrum δειλόν, das als Prädikat zu πονηρία gefaßt immerhin etwas Ungewöhnliches ist, wie so häufig als abstraktes Substantivum nimmt im Sinne von Feigheit, Furchtsamkeit, furchtsames Wesen und nun einfach konstruirt: denn von ihrer Furchtsamkeit legt die Bosheit selbst Zeugniß ab, wenn sie im Gerichte verurtheilt wird, d. h. sie kann dann ihre innere Furcht nicht verbergen, sondern läßt sie selbst nach Außen hervortreten, wenn sie im Gerichte verhört, verurtheilt wird, und dies ist ein Zeugniß gegen sie selbst, indem sie die innere Furcht, das Schuldbewußtsein, nach Außen kund gibt.

Eine dritte Fassung wäre πονηρία und καταδικαζομένη, was die ältesten Handschriften, welche keine diakritischen Zeichen haben, gestatten zu schreiben und zu übersetzen: Die Furchtsamkeit legt selbst Zeugniß ab für die verurtheilt werdende Schlechtigkeit, d. h. wie die Vulgata hat: dat testimonium condemnationis, für die Verurtheilung der Schlechtigkeit. Daß μαρτυρεῖν mit dem Dativ nicht, wie gewöhnlich, in freundlichem, sondern in feindseligem Sinne gebraucht wird, enthält eine Ironie; Jedermann legt, wenn er in seiner Angelegenheit zeugt, ein günstiges Zeugniß für sich ab; hier ist es umgekehrt. Der Dativus commodi wird ein Dativus incommodi.

Die Möglichkeit so ganz verschiedener Fassungen der lectio recepta möge nicht als Einwand gegen die Echtheit vorgebracht werden. Denn wir setzen nicht voraus, daß der Verf. dabei unbestimmt gedacht oder geschrieben habe, sondern die Vieldeutigkeit, die wir annehmen, ist eine Folge der Mangelhaftigkeit der alten Schreibweise.

ἰδίως darf nicht mit: auf eigenthümliche Art (Schmid) übersetzt werden, sondern in den Zusammenhang paßt nur: aus sich selbst,

was nicht nur dem Sprachgebrauch angemessen ist, sondern nach der Etymologie die ursprünglichste Bedeutung ist. Denn wie das auf den harakleischen Tafeln erhaltene *Fίδιος* zeigt, ist das Wort pronominales Adjektiv durch die Bildungssilben *διος* (wie *ἀϊδιος*, *μοιρίδιος*) vom Pronomen *ἑ*, *ἓ* = *σFε*, *σφε*, Sanskr. sva, Lat. se, abgeleitet, so daß also *ἴδιος* = Hom. *σφός* = (*σ*)*Fιδιος* ist, aber ohne Reflexiv-Bedeutung, die auch bei den Homerischen Pronomen nicht wesentlich ist. S. Curtius, Gr. Etym., S. 366.

Für *συνεχομένη τῇ συνειδήσει* konjizirten Einige bei Corn. a Lap. *συναγχομένη τ. εἰδ.* gewürgt, geängstigt vom Gewissen, aber diese Konjektur ist sehr überflüssig, da *συνέχειν* dieselbe Bedeutung sehr häufig hat, in der biblischen wie in der klassischen Gräzität. S. Pape s. v. Dieser Begriff der Beengung des Sünders durch das Schuldbewußtsein ist eine so hervorstechende Thatsache, daß die indische, persische (und griechische) Sprache nach diesem Begriffe die Sünde benannt haben. Unser Angst, Lat. ango (angina Halsbräune), Griech. *ἀχ*, *ἄγχω*, hängt zusammen mit der Sanskritwurzel ah, anh, von welcher ahi die Schlange, Erwürgerin (anguis, *ἔχιδνα*), anhas Angst, agham (wahrscheinlich Gr. *ἄγος* Blutschuld), Sünde, und Zend *ăz*-anh Enge, Angst, Sünde kommt. Curtius Etym., S. 180, M. Müller, Wissensch. d. Spr., S. 327 f.

V. 11. Denn Nichts ist Furcht anders, als ein Aufgeben der von der Ueberlegung kommenden Hilfsmittel.

V. 12. Da aber der (Unglück) Erwartende im Innern unentschlossener ist, hält er die Ungewißheit über die Ursache, welche die Qual veranlaßt, für ein größeres Uebel.

Die in V. 11 gegebene Begriffsbestimmung der Furcht ist keine definitio essentialis, sondern eine descriptiva, aber dennoch geeignet, das Wesen der Furcht aus der derselben eigenthümlichen Wirkung, der Verzagtheit, erschließen zu lassen. Das Wesen der Furcht besteht nach Aristoteles, Rhet. l. 2. c. 5 in einer Gemüthsbewegung, die der Vorstellung eines zukünftigen Uebels entspringt, welches der hl. Thomas 1, 2 q. 41 a. 2 genauer bestimmt: Sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Natürlich kann nur die Schwierigkeit der Abwehr des Uebels insofern Furcht erregen, als sie vorgestellt wird; und es ist demnach die Vorstellung von der Schwierigkeit der Abwehr des Uebels wesentliches Moment der Entstehung der Furcht. „Das Aufgeben der von der Ueberlegung kommenden Hilfsmittel" ist aber nur die höchste Stufe in der Vorstellung der schwierigen Abwehr des Uebels,

und deßhalb die Definition des Verfassers von der äußersten Furcht verstanden sehr zutreffend. Von geringeren Graden der Furcht zeigt der hl. Lehrer ibid. 9. 44. a. 4 (Utrum timor faciat consiliativos), daß sie zum Ueberlegen, wenn auch nicht gerade zum richtigen Ueberlegen, anspornen und nur den höheren spricht er die Ueberlegung ab.

τῶν ἀπὸ λογισμοῦ βοηθημάτων übersetzt die Vulgata mit proditio cogitationis auxiliorum und hat also nicht cogitationis, sondern auxiliorum unmittelbar von proditio abhängig gemacht: Aufgeben der Hilfsmittel der Ueberlegung. Diejenigen Erklärer, welche übersetzen: Aufgeben des Gedankens an Hilfe, setzen die Vulg. in unnöthigen Widerspruch mit dem Original.

ἧττων ἡ προσδοκία wird gewöhnlich, indem man zu *προσδοκία* ergänzt *βοηθημάτων*, erklärt: Indem die Erwartung auf Hilfe geringer ist. . . . Aber Nannius, Jansenius u. A. verstehen unter der Erwartung im schlimmen Sinne: Erwartung des bevorstehenden Unglücks; dann kann aber *ἧττων* wie es scheint nicht im Sinne von geringer genommen werden, da die Verzagtheit nicht eine geringere Erwartung von Unglück und die geringere Erwartung von Unglück nicht eine Vergrößerung der Vorstellung von dem zukünftigen Uebel zur Folge haben kann. Demnach faßt Nannius *ἧττων* in dem nicht ungebräuchlichen Sinne von besiegt, und man erhält dann den Sinn: Da die Erwartung des Unglücks vollständig darniederliegt, oder, da offenbar dem Abstraktum per metonymiam Erwartung zugeschrieben wird, was dem Subjekte zukommt (wie *λογίζεται* deutlich zeigt): Da der das Schrecklichste Erwartende vollständig vernichtet ist, sich aufgegeben hat. Aber man braucht nicht einmal von der gewöhnlichen Bedeutung von *ἧττων*, geringer, abzugehen, und man darf nicht einmal von seiner Komparativbedeutung absehen, da es in einem offenbarem Gegensatz zu *πλείονα* steht. Wie bemerkt, wird dem Abstraktum beigelegt, was dem Subjekte zukommt: Indem der (das Schlimmste) Erwartende von Innen geringer, weniger tauglich ist (s. Passow s. v.), erachtet er für größer. . . . Durch die Komparative ist also folgende Proportion angedeutet: Je weniger entschlossen der Mensch ist, welcher Unglück befürchtet, desto schlimmer erachtet er die Unkenntniß des objektiven Thatbestandes. Diese Erklärung empfiehlt sich dadurch 1) daß *προσδοκία* in der späteren Gräzität gewöhnlich im schlimmen Sinn genommen wird von der Erwartung eines Uebels. S. Pape s. v. 2) Weil das Partizip *οὖσα* begründend zu *λογίζεται* tritt; nun sieht man zwar leicht ein, wie die ungewisse Erwartung eines Uebels die Unkenntniß von der eigentlichen Ursache des Uebels für so schlimm

halten kann; denn weil sie die Ursache nicht kennt, muß sie sich auf das Schlimmste gefaßt machen; aber schwer einzusehen ist, wie aus geringerer Hoffnung auf Hilfsmittel die schlimmere Vorstellung von der Unkenntniß der Hilfsmittel hervorgehen soll. Daraus ergibt sich auch, daß wir τῆς παρ. — αἰτίας nicht von πλείονα abhängen lassen können, sondern mit der Vulg. von ἀγνοίαν.

ἔνδον δὲ οὖσα κλ. die innere Erwartung des Unglücks steht im Gegensatze zu den äußern Hilfsmitteln βοηθημάτων.

V. 13. Sie aber, indem sie jene in der That „ohnmächtige" und aus den innersten Tiefen des „ohnmächtigen" Hades heraufgestiegene Nacht hindurch denselben Schlaf schliefen, wurden theils durch ungeheuerliche Vorstellungen verfolgt, theils durch Verzagtheit der Seele vernichtet. Denn plötzliche und unerwartete Furcht kam über sie.

Indem allen Auslegern klar ist, daß in diesen Versen die Anwendung der vorhergehenden allgemeinen Bemerkungen über die der Gewissensangst entspringende Furcht auf die Aegypter in jener Schreckensnacht gemacht wird (οἱ δὲ . . .), gehen sie in der Erklärung der einzelnen Worte sehr auseinander. Die größte Schwierigkeit macht ἀδύνατον als Beiwort der Nacht und des Hades. Jansen. und Grotius ergänzen τλῆναι, toleratu, unmöglich zu ertragen. A. Castro läßt den Hades und die Nacht impotentes nennen, weil sie die Menschen machtlos mache. Corn. a Lap. führt unter andern Erklärungen auch die an, nach der mit impotens die Unmöglichkeit der Erleuchtung und Beseitigung der Nacht und des Hades ausgedrückt sei. Er selbst versteht darunter, besonders auf den lateinischen Sprachgebrauch gestützt: übermächtig, was auch gegen den griechischen Sprachgebrauch nicht zu verstoßen scheint, da die LXX das hebr. 'abîr, robustus durch ἀδύνατος geben, Job 24, 22; 34, 20; wo man allerdings zweifeln kann, ob die Uebersetzer wirklich im Zusammenhang die Macht ausdrücken wollen. Auf dasselbe hinaus läuft die Erklärung Kantakuzenus': ohnmächtig um sich zurückzuhalten in der Verhängung von Unglück. Schmid u. Grimm nehmen ἀδύνατος im Sinne von kraftlos, insofern jene Nacht an und für sich nichts Erschreckendes gehabt habe und nur durch die Gewissensangst der Aegypter schrecklich geworden sei, und der Hades nach 1, 14 keine Macht auf Erde habe.

Dieses ist nicht nur, wie Corn. a Lap. bemerkt, frigide gesagt, sondern durchaus unhaltbar. Denn der Verfasser gibt doch eine so emphatische Schilderung von grausigen Schrecken jener Nacht, V. 2 ff., V. 15 ff. und selbst in diesem Satze V. 13, 14, daß fast alle Erklärer dem Worte ἀδύνατος Gewalt angethan haben, um nicht Ohnmacht, sondern

mächtigen Schrecken herauszubekommen. Was man aber von der Ohnmacht des Hades sagt, ist durchaus nicht zur Sache gehörig. Der Verfasser läßt offenbar jene schreckliche Nacht dem Hades, dem Schrecklichsten der Schrecken, entsteigen, um auch ihr ein mehr als irdisches Grausen beizulegen, wie dies nicht nur jedem Unbefangenen kraft des gebrauchten Bildes unmittelbar einleuchtet als auch aus V. 3 ff. deutlich sich ergibt. Der Hades hat allerdings keine Gewalt hier auf Erden 1, 14; wenn aber der allmächtige und gerechte Gott, um seine Feinde zu züchtigen, aus den innersten Tiefen (μυχῶν), Vulg.: et ab infimis et ab altissimis inferis, des Hades, dessen wesentliches Merkmal seine unbezwingliche Macht ist, mit der er seine Bewohner zurückhält, dessen schreckhafte Finsterniß auf die Erde versetzt, dann kann doch diese gottverhängte Finsterniß nicht ohnmächtig genannt werden, weil der Hades auf Erden keine Gewalt habe. Wir können auch, um den höchsten Grad einer schrecklichen Finsterniß zu bezeichnen, dieselbe eine teuflische und höllische nennen; und obgleich nach Christi Tod der Teufel und die Hölle viel weniger Gewalt auf Erden haben, als der Hades im A. T., so würde doch Jedermann die Schlußfolgerung: eine infernale von Gott zur Strafe verhängte Finsterniß sei ohnmächtig, uns zu schaden, weil die Hölle keine Gewalt auf Erden habe, von sich weisen.

Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß durch ἀδύνατον eine Macht und keine Ohnmacht der Nacht und des Hades bezeichnet werden soll, was auch noch durch ὕπνον κοιμώμενοι gefordert wird. Denn nach Schmid's u. A. Meinung muß dies so gefaßt werden, daß die Nacht so ruhig gewesen, wie jede andere, und man ebenso gut schlafen konnte, ja sogar schlief, wie sonst. Wer aber bei einer so schreckhaften dreitägigen Nacht an Schlafen denken kann, der hat sich von der „ägyptischen Finsterniß" als einer von Gott verhängten in der wachsenden Intensität der Plagen an neunter Stelle stehenden Plage keinen klaren Begriff gebildet, jedenfalls nicht jenen, den unser Verf. davon hat. Aber gerade dieser „Schlaf" kann uns auf das richtige Verständniß von ἀδύνατον und der ganzen Stelle leiten. τὰ μὲν τέρασιν ἠλαύνοντο — τὰ δὲ τῆς ψυχῆς παρελ. ist offenbar nähere Erklärung des Schlafes: Sie hatten eine dreitägige Nacht (V. 5) und in der Nacht ist es Zeit zu schlafen; ihr Schlaf war keine Ruhe, sondern eine fortwährende sinnliche (ἠλαύνοντο) und geistige (παρελ.) Aufregung. Es ist also offenbar der Schlaf ironisch zu fassen und dem entsprechend auch die Ohnmacht der Nacht und des Hades, die durch ὄντως noch verstärkt wird: in der That eine ohnmächtige Nacht. Diese Ironie ist um so mehr gefordert, als nicht alle Aegypter, sondern nur

die vor den allgemeinen Sätzen über die Furcht der Sünder zuletzt genannt waren, die Zauberer, durch οἱ δὲ jetzt wieder aufgenommen werden; denn sie hatten jene allgemeinen Bemerkungen veranlaßt, also können auch nur sie ohne nähere Bestimmung durch οἱ δὲ angefügt werden (s. auch weiter unten). Da nun die Zauberer versprochen hatten, V. 8, die Plage abzuwenden, so hatten sie ja damit die Nacht für machtlos, gefahrlos erklärt. Sie also schliefen in dieser „ohnmächtigen, ungefährlichen Nacht" ebenso ruhig wie die Andern, ebenso wie jene geschreckt von Innen und Außen. Auf diese Weise läßt sich auch τὸν αὐτὸν ὕπνον allein ungezwungen erklären; denn mit Schmid erklären: sie hätten wie sonst schlafen können, heißt die Worte verdrehen; mit Loch und Allioli und a Lap.: similis nocti impotenti, in jener wirklich hilflosen Nacht einen ebenso hilflosen Schlaf schlafen, gleichfalls ohnmächtig, ohne Ruhe, ohne Erquickung, heißt unvermerkt den Sinn der Worte verändern; denn die Finsterniß wird als feindseliges Element entweder übermächtig oder ohnmächtig genannt, und deßhalb kann dem Schlafe als etwas Günstigem dasselbe Prädikat nicht in demselben Sinne beigelegt werden. Auch die Erklärung Grimm's: Alle schliefen denselben Schlaf, enthält entweder einen falschen dem Verfasser nicht unterzuschiebenden Satz, insofern er aber als wahr angenommen werden könnte, enthielte er einen sehr trivialen Gedanken. Alle Schwierigkeit schwindet, wenn man die Zauberer als Subjekt nimmt, die denselben „Schlaf" wie die Andern alle schliefen. Daß aber hier noch nicht wieder von allen Aegyptern die Rede ist, zeigt der starke Uebergang in V. 15 εἶθ' οὕτως, welches nun durch die stärkste Verallgemeinerung ὃς δήποτ' οὖν zu einem allgemeinen Subjekte überleitet. Freilich soll nach Manchen auch im Folgenden noch vom Befallen des Schlafes aller Aegypter an dem Orte, wo sie gerade sich befunden, die Rede sein. Aber davon ist nicht eine Silbe gesagt, sondern es ist nur von dem unvermeidlichen Ueberfallen durch die Finsterniß die Rede; und wer von unserm Verf. voraussetzen kann, er habe angenommen, in jener so düster von ihm geschilderten Schreckensnacht seien die Menschen auf dem Felde vom Schlaf überfallen worden, der kann ihn nicht nur für keinen Hagiographen, sondern nicht einmal für einen besonnenen Menschen halten. Und wenn auch Katholiken diese Fassung sich angeeignet haben, so scheinen sie die Falle, die ihnen gelegt wurde, nicht gemerkt zu haben, zumal sie vorher erklärt haben, unter den Erscheinungen seien Gespenster und Teufel zu verstehen. Ich möchte wissen, wer in einer ganz natürlichen Nacht, wenn ihm der Teufel erschienen wäre, noch schlafen könnte. Im Uebrigen ist bei dem Heraufsteigen der Nacht aus dem Hades an keine reale

Versetzung von etwas Unterirdischem auf die Erde zu denken; denn wie sollte die Finsterniß versetzt werden? sondern es ist der Ausdruck ebenso bildlich zu nehmen, als wenn wir von einer hölliſchen Finsterniß sprechen, von einem grausigen Dunkel, das der Hölle entstiegen ist. Der Grund, warum ihr Ursprung der Unterwelt zugeschrieben wird, liegt 1) in dem Dunkel selbst, was schon die gewöhnliche Ableitung Ἅιδης = ἀϊδιος, mag sie nun richtig oder falsch sein, beweisen kann. Denn nicht nur die Griechen, sondern auch die Juden hielten den Hades für einen dunklen Ort. Vgl. z. B. Job 10, 21: Ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine. Auch unser Verfasser hält diese Finsterniß ausdrücklich für ein Bild der Höllenfinsterniß für die Aegypter, V. 20. In dieser Anschauung über die Unterwelt, die bei den Juden noch sehr unklar und folglich der phantastischen Ausschmückung fähig und bedürftig war, kamen ihnen die hellenischen Vorstellungen sehr zu Statten, um den dürftigen Offenbarungswahrheiten ein sinnliches Gewand zu verleihen, s. Langen, D. Judenth. in Pal., S. 464 f.; geradeso wie auch wir, obgleich viel deutlicher über das Jenseits belehrt, doch nicht viel mehr als unsern Sinnesvorstellungen entsprechende Bilder von der poena sensus der Hölle und den Freuden des Himmels uns machen können. 2) Wegen des schreckenverbreitenden Grausen, Job ibid. v. 22: Nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. 3) Wegen der Unerbittlichkeit, mit der der Fürst der Unterwelt innerhalb der festen Riegel seiner Burg seine Bewohner zurückhält. Ibid.: Vadam et non revertar. Vgl. Matth. 16, 18. Geradeso läßt der Verf. die Aegypter von der Finsterniß gefangen sein, V. 2, ja wie von einer Kette gefesselt liegen, V. 15 ff. Wie in der Unterwelt die εἴδωλα traurige Gestalten wohnen, so glaubten auch die Aegypter in ihrer infernalen Finsterniß solche ἐνδάλματα zu sehen.

V. 14. Sodann nun, wer es auch immer war, der wurde dort zusammenstürzend festgehalten, in die eisenlosen Kerker eingeschlossen.

V. 15. Denn mochte Einer Landmann sein oder Hirt oder Arbeiter von Werken in der Wüste: überrascht erfuhr er den schwer vermeidlichen Zwang.

V. 16. Denn von einer Kette der Finsterniß waren Alle gefesselt.

εἶθ' οὕτως, eigentlich dann so, bezeichnet den Uebergang, den εἶτα allein oder οὕτως allein schon ausdrücken kann, noch viel stärker, weil jetzt wieder von allen Aegyptern gesprochen werden soll. Denn ὁπότε heißt hier nicht irgend einmal (Grimm), sondern bildet mit ὅς und ὄν ein verallgemeinerndes Relativum. Um das lateinische cumque beim

Relativ auszudrücken, wird an ὅστις, ὅσπερ und ὅποσος die Partikel οὖν angehängt; zu noch größerer Verstärkung nimmt man δήποτε. Buttm. §. 80, 1 u. Anm. 1.; Kurt. §. 218. Um der Allgemeinheit den höchsten Grad zu geben, hat der Verfasser beide Partikeln verbunden ὃς δήποτ' οὖν, was deßhalb besser in ein Wort geschrieben wäre. Mit Recht bemerkt Grimm, daß nach καταπίπτων kein Komma zu stehen hat, weil dies Partizip zu ἦν bezogen das Niederfallen als etwas Dauerndes faßte, da es doch momentan ist. Aber ebenso ist auch ἐκεῖ mit dem Folgenden zu verbinden, da der Gedanke: Wer dort war, wurde gehalten, sehr matt ist und das ἐκεῖ einen sehr starken Nachdruck bekommt, wenn man es zu καταπ. ἐφρουρεῖτο zieht. Es wird nämlich ausgedrückt, daß Jeder an derselben Stelle, wo einer sich befand, dort niederstürzte und dort festgehalten wurde. καταπίπτων wird theils vom physischen Fallen, theils vom Sinken des Muthes verstanden; nach dem Zusammenhange ist beides zu denken, nämlich die vollständige Ohnmacht des Menschen jenen Schrecken gegenüber. Daß ein wirkliches Liegen der Situation sehr entspricht, zeigt auch V. 2 (κατέκειντο), V. 4 und überhaupt die Auffassung der Finsterniß als eines fesselnden Kerkers.

Ein schönes Wortspiel enthält δυσάλυκτον — ἀλύσει, was um so nachdrücklicher erscheint, wenn der Verf. auch eine etymologische Verwandtschaft vor Augen gehabt hat, die wirklich vorhanden ist. Denn ἀλύσκω ist Iterativum von ἀλεύω Stamm ΑΛΥ, s. Pape s. v. und Buttm. §. 114 s. ἀλύσκω; dieselbe liegt aber auch dem Substantiv ἄλυσις, ὄλυσις zu Grunde. Auch die Bedeutung stimmt zusammen, die in der Sanskritwurzel var, vrinômi, vârajâmi = arceo, Zend (apa)var abhalten, Goth. varjam, wehren, s. Kurt. Etym., S. 502, ungeschieden hervortritt. Da der Spiritus für ein ausgefallenes Digamma steht, so dürfte ὄλυσις besser als ἄλυσις sein, wenigstens ist die Ableitung von λύω, löse, unstatthaft.

V. 17. . . . Sei es ein säuselnder Wind, oder auf den dichten Zweigen herum der Vögel wohltönender Sang, oder der Fall des mit Gewalt fließenden Wassers;

V. 18. Oder das wilde Getöse herabstürzender Felsblöcke, oder hüpfender Thiere unsichtbarer Lauf, oder brüllender Thiere wildeste Stimme, oder das aus der Höhlung der Berge her sich wieder brechende Echo — es brachte dieselben vor Schrecken außer sich.

Alle Naturerscheinungen flößten in dieser durch das böse Gewissen noch schrecklicheren Finsterniß Schrecken ein, mochten sie nun ganz un-

schuldig, wie das Säuseln des Windes, ja lieblich wie der Vogelgesang oder auch an und für sich schreckhaft sein, wie Wasserfälle, Heulen der Thiere u. s. w. Die Schilderung dieser Naturszene ist nicht blos durch individualisirende Anschaulichkeit, sondern auch durch die sehr gewählten Beiwörter äußerst poetisch gehalten, um den Gegensatz zu der heillosen Verwirrung der Menschen, die mehr von innen als von außen kam, noch stärker hervorzuheben.

Zu dem lieblichen Vogelgesang während der Finsterniß macht Bauermeister die Bemerkung: Quae aves praeter luscinias arboribus insidentes noctu in Aegypto suaviter cantent equidem ignoro. Auctor naturam minus secutus esse videtur, tantum ut omnia terrerent. Aber dergleichen Ausstellungen sind wenigstens sehr gewagt, da ein Eingeborner die Naturverhältnisse seines Landes immer besser kennen muß als ein deutscher Professor. Dann ist aber doch die Nachtigall auch ein Vogel und folglich hinreichend, der Schilderung des Verfassers Naturtreue zu wahren; daß aber in Unterägypten Nachtigallen nicht ungewöhnlich sind, hat mir der in Alexandrien stationirte P. Meinrad o. S. Fr. als Augenzeuge versichert. Aber nicht blos die Nachtigallen, sondern auch die Haidelerche (Alauda arborea) und der Sumpfrohrsänger (Calamoherpe palustris) singen um Mitternacht. Bald nach Mitternacht beginnt auch die Feldlerche und ehe noch der Tag vollkommen herangekommen, erheben Rothkehlchen, Rothschwänzchen u. s. w. ihren Morgengesang. Da nun die meisten Singvögel Zugvögel sind, so dürfen wir dieselben ebenso gut in Aegypten wie in Europa voraussetzen, zumal in der Zeit, wo die Israeliten aus Aegypten zogen, nämlich nicht so lange vor dem Pascha. Man lese die schöne Darstellung des nächtlichen Konzertes bei Altum, Der Vogel und sein Leben. 4. A., S. 110 ff. Dazu kommt aber, daß die Vögel ihren Schlaf und Gesang nicht allein nach Helle und Dunkelheit einrichten; sie erwachen, auch wenn die Dunkelheit länger dauert als die Nacht, zumal wenn sie drei Tage lang anhält. Es werden also wohl auch die ägyptischen Tagsänger während der Zeit, in die der natürliche Tag fiel, aus dem Schlafe erwacht, ihr Tagewerk gethan haben. Nach 18, 1 kann man sogar annehmen, daß die hier geschilderte Naturszene außerhalb der Finsterniß stand.

Diese Verse scheinen eine Erklärung der in V. 4 erwähnten ἦχοι καταράσσοντες zu enthalten: nämlich die Laute, welche sie vernahmen, waren ganz natürliche, aber sie wurden so schreckhaft in der aufgeregten und schuldbewußten Vorstellung der Aegypter. Wie wir es dort für wahrscheinlich fanden, unter jenen niederstürzenden ἦχοι seien besonders

Blitz und Donner gemeint, so wird auch hier das aus den Bergen kommende und sich in deren Vertiefungen vielfach brechende, zurückprallende (ἀντικλωμένη) Echo vom Donner herrühren.

Statt der lectio rec. κοιλοτάτων, was cdd. 157, 261, Vulg., Arm. bieten, muß κοιλότητος gelesen werden, das von Vatic., Sinait., Alex., Venet. al. bezeugt wird und auch von Fritzsche in den Text aufgenommen ist. Die Aenderung wurde wohl veranlaßt durch die vorhergehenden vielen als Epitheta behandelten Bestimmungen: ἀπηνεστάτων θηρίων, σκιρτώντων ζῴων u. s. w.

V. 19. Denn die ganze Welt erglänzte im glänzenden Lichte und war mit unbehinderten Arbeiten beschäftigt.

V. 20. Nur über Jene war schwere Nacht ausgebreitet, ein Bild der Finsterniß, die sie aufnehmen sollte; sich selbst aber waren sie schwerer als Finsterniß.

Es macht einige Schwierigkeit, den durch γάρ indizirten Kausalnexus des V. 19 mit dem Vorhergehenden aufzufinden. Leicht ist derselbe hergestellt, wenn man mit Jans. annimmt, die Finsterniß sei nicht objektiv gewesen, sondern hätte nur in einer Erblindung der Aegypter bestanden, oder wenn man die Finsterniß für nichts Anderes, als eine gewöhnliche „ohnmächtige" Nacht erklärt; denn dann heißt das Vorausgehende: etwas wirklich Schreckhaftes war nicht vorhanden, sondern lediglich von der Einbildung kam der Schrecken; denn die ganze Welt, auch Aegypten selbst (nach Jans.), erglänzte ja im hellsten Lichte; es ging alles seinen gewöhnlichen Lauf in der übrigen Welt: ein Zeichen, daß nicht wirklich Schreckenhaftes vorhanden war. Aber weder mit der Erzählung im Pentateuch, noch mit der Darstellung unseres Verfassers ist die Ansicht von einer blos subjektiven Dunkelheit (Erblindung) verträglich und wenn wir die Ohnmacht jener Finsterniß schon zu V. 13 nicht zugeben konnten, so wird durch diesen V. 17 noch stärker die schwere Last (βαρεῖα νύξ) dieser Nacht hervorgehoben und noch eine andere größere, die des eigenen Gewissens und der daraus entspringenden Schrecken hinzugefügt (βαρύτεροι σκότους); nach der Ansicht aber, die wir bekämpfen, wäre dieselbe objektiv gefahrlos gewesen und all ihr Unheil wäre von Innen gekommen. Es will also der Verfasser die Schrecken der Nacht nicht in Abrede stellen, sondern nur darthun, daß vorzüglich der Schrecken durch das böse Gewissen und die aufgeregte Phantasie bei Gelegenheit natürlicher optischer und akustischer Erscheinungen bewirkt wurde. Dies begründet er dadurch, daß 1) während sonst heller Tag war, bei Jenen schwere Nacht

eingetreten; 2) während bei den Israeliten alle Geschäfte ihren gewöhnlichen Gang gingen, jene dem Schrecken erlagen. Damit aber jene Begründung zutreffend sei, muß angenommen werden, daß jene Naturereignisse außerhalb der Finsterniß stehen, wie ja eine ähnliche Auffassung sogleich am Anfang des folgenden Kapitels ausgeführt wird. Wenn die Finsterniß, wie häufig die durch Nebel verursachte Dunkelheit, nur in der Nähe der Oberfläche der Erde sich hielt, dann konnten die Aegypter in den Finsternissen jene Szenen außer der Finsterniß hören, und weil sie dieselben nicht sahen, erschreckt werden. Desgleichen, wenn man die geschilderte Szene in die Nähe der Israeliten setzt, so konnten sie, die Aegypter, die Töne hören, welche aus der von der Sonne erleuchteten Welt kamen. Wenn es heißt, die ganze Welt habe im Sonnenlichte erglänzt, so wird dies durch das folgende μόνοις δὲ ἐκείνοις eingeschränkt auf den Raum, in dem sich die Aegypter nicht befanden.

Es unterscheidet aber der Verfasser ein dreifaches Moment in den Schrecken jener Finsterniß; außer dem der Finsterniß eigenen Grausen und den größeren Schrecken des Gewissens, war sie ihnen, und das war das Schlimmste, Bild der ewigen Finsterniß, an die sie nicht nur durch die lange Dauer der unerhörten Straffinsterniß selbst, welche leicht ans Ende der Welt durch den Umstoß der Naturgesetze erinnern konnte, und ihr strafendes Gewissen, sondern vorzüglich durch die infernalen Erscheinungen, die sie ihnen als Ausfluß der Unterwelt erscheinen ließ (V. 13), gemahnt wurden.

Achtzehntes Kapitel.

Fortsetzung der Parallelen.

V. 1. Aber über deinen Heiligen war die größte Helligkeit. Deren Stimmen zwar hörend, aber die Gestalt nicht sehend, priesen sie (die Aegypter) dieselben glücklich wegen Allem, was auch immer jene gelitten hatten.

V. 2. Aber daß sie (die Juden), obgleich von ihnen mit Unrecht überhäuft, ihnen nicht schadeten, dafür dankten sie und verlangten Gnade wegen der Entzweiung.

Diese Verse enthalten Reflexionen über Exod. 10, 23: Ubicunque autem habitabant filii Israel, lux erat; und der im 17, 19. 20 angegebene objektive Gegensatz wird nun in der Gemüthsverfassung der Aegypter wiedergespiegelt ausgeführt.

ὧν φωνὴν μὲν ἀκούοντες — εὐχαριστοῦσι wird verschieden bezogen. Viele verstehen mit Vulg. unter ὧν die Aegypter und als Subjekt zu

ἐμακάριζον und εὐχαρ. die Juden, und indem sie nicht ὧν mit lect. rec., sondern οὐκ κἀκεῖνοι lesen, übersetzen sie: „Und sie [die Juden] hörten wohl die Stimme jener, sahen aber nicht deren Gestalt. Und weil sie nicht auch selber das Gleiche erlitten, priesen sie dich; und die zuvor gelitten hatten, weil sie nun nicht litten, dankten, und damit die Ausscheidung bliebe, erbaten sie ein Gnadengeschenk." Loch und Reischl. Aber diese Auffassung ist unmöglich; denn 1) weißt ὧν ganz klar auf die einzig genannten Israeliten (ὁσίοις) zurück, 2) können unmöglich unter κἀκεῖνοι die Israeliten verstanden werden, wenn zu ἐμακάριζον dieselben Subjekt sind, sonst müßte es doch mindestens καὶ αὐτοὶ heißen; oder könnte man sagen: sie priesen dich, daß nicht auch jene (nämlich sie selbst) das Gleiche litten? 3) heißt das Plusquamperf. ἐπεπόνθεισαν nicht litten, sondern gelitten hatten. Es kann wohl das Imperfekt und der Aorist statt des schwerfälligen Plusquamperf. stehen (Buttm. §. 137, 3, Anm. 1), aber (außer bei Homer und Herodot) nie umgekehrt; wenn dann einmal das Plusquamperf. steht, muß ihm auch seine volle Bedeutung um so mehr verbleiben. Auch kann man sich nicht dadurch helfen, daß man übersetzt: von Leiden überfallen worden waren, denn wenn auch πάσχω passive Bedeutung hat, so heißt es dennoch nicht, ich werde überfallen, sondern ich leide = ich bin vom Leiden befallen. 4) μακαρίζειν heißt nicht: preisen = lobpreisen, sondern glücklich preisen; Gott aber kann nicht glücklich gepriesen werden. 5) Insofern diese Auffassung sich auf οὐκ κἀκ. statt οὖν κἀκεῖνοι stützt, ist sie auch kritisch unzulässig. Denn wenn für ersteres nur Alex. u. 254 und Vulg. sprechen, aber οὖν durch Vatic., Sinait., Venet. und alle anderen Codd. nebst Peschito, Arm., Arab. bezeugt wird, so wird man nicht lange zu überlegen brauchen, auf welche Seite sich die Wagschaale neigt. Was man aber an innern Gründen für οὐκ vorgebracht hat, ist nicht beweisend. Denn die Behauptung: „Die Aenderung des οὐ in οὖν wurde sicher durch die falsche Meinung veranlaßt, daß κἀκεῖνοι die Aegypter, die μακαρίζοντες aber die Israeliten seien," wird einfach durch die Thatsache widerlegt, daß gerade die Vulg. und die Erklärer, die ihr folgen, οὐ lesen, und doch die Israeliten als Subjekt zu ἐμακάριζον nehmen. Im Gegentheil ist es wahrscheinlicher, daß man οὖν in οὐ verwandelte, weil im Vorhergehenden keine Aussage vorliegt, aus welcher der Gedanke: daß dennoch auch Jene gelitten hatten, mittelst οὖν als Folgerung abgeleitet werden könnte. Man hielt also und hält οὖν für Folgerungspartikel, da es doch die ganz gewöhnliche Verallgemeinerungspartikel (— cunque) ist, die hier durch μέν von dem Relativum getrennt

ist, welche Trennung nicht nur häufig beim lateinischen cunque ist, sondern sogar bei dem so eng zusammengeschmolzenen verallgemeinernden Relativ ὅστις vorkommt, wie ὃς ἄν τις Plato und Demosth. ᾧ μή τινι, Thucyd. IV, 14. S. Kühner II, S. 378, b. Ganz gewöhnlich ist auch die Trennung dieses οὖν vom Relativ durch δήποτε, wo es dann auch häufig getrennt geschrieben wird: ὅστις δήποτ' οὖν. Natürlich darf man dann ὅτι nicht als Konjunktion, sondern als Neutrum von ὅστις nehmen, was zur Unterscheidung mit der Diastola versehen und ὅ,τι geschrieben wird. Da aber die diakritischen Zeichen erst seit Euthalius (5. Jahrh.) in die Handschriften eingeführt und allgemein erst noch viel später wurden, so können die uns vorliegenden maßgebenden Handschriften (aus dem 4. Jahrh.) für die eine oder andere Fassung des ὅτι nicht entscheiden und es muß der Zusammenhang befragt werden. Dieser verlangt aber wegen οὖν das Relativum, was auch einen besseren Sinn gibt, als alle anderen Deutungen: Was auch immer Jene ebenfalls gelitten hatten, das hielten sie für Glück, im Vergleich zu ihrem eigenen traurigen Geschicke. Dieser Gedanke empfiehlt sich aber nicht nur durch seine Klarheit und den Zusammenhang, sondern auch weil er so trefflich der Liebe des Verfassers, Gegensätze, zumal zwischen Aegyptern und Israeliten, aufzuweisen, entspricht. Zum Leiden der Israeliten verglichen mit den unglücklichen Aegyptern konnte man ihnen Glück wünschen und thaten es nothgedrungen auch die Aegypter. Dieser Vorzug der Israeliten bestand aber darin, 1) daß ihre Leiden an und für sich nicht so schrecklich gewesen; 2) daß dieselben unschuldig, mit gutem Gewissen, von Gott beschützt, ja als geliebtes Volk Gottes, für das er jetzt solche Wunder that, gelitten hatten; die Aegypter aber zur Strafe, vom Gewissen gequält, von Gott gezüchtigt.

Statt εὐχαριστοῦσι des Vatic., Sinait. 68 lesen Alex. al.: ηὐχαρίστουν. Auch führt man Vulg. und Arm. für letzteres an, aber mit sehr wenig Sicherheit, da, wenn sie auch das Präsens histor. vor sich hatten, kaum in der Uebersetzung die Ungleichförmigkeit mit dem vorausgehenden und folgenden Imperfektum bestehen ließen. Da aber Sinait. und Vatic. dem grammatisch genauere Formen liebenden Alex. und dem ganzen Heere der späteren Codd., die natürlich nicht zu der unkorrekten Form zurückkehrten, vorzuziehen sind, so wird man gewiß geneigt sein, in ηὐχαρίστουν nur eine Aenderung zu sehen, die Gleichförmigkeit mit ἐμαχ. und ἐδέοντο haben wollte. Man hätte aber bedenken sollen und sollte bedenken, daß im Griechischen das Praesens histor. einen weit freieren Gebrauch hat, als in andern Sprachen und leicht mit Tempora der Ver-

gangenheit wechselt. Kurt. §. 487, Buttm. §. 137, Anm. 7. Wenn nun auch ein solcher Wechsel der reinen Willkür des Schreibers unterliegt, so scheint es doch, daß unser Verfasser sich durch das Tempus der Vergangenheit in den abhängigen Sätzen zu der Wahl des Tempus im Hauptsatze hat bestimmen lassen (Attraktion). Die Leiden der Israeliten, wofür sie gepriesen, und der Zwiespalt, wofür sie Verzeihung baten, fiel in eine frühere Zeit, obgleich in die gegenwärtige hineinreichende (wenigstens das Zerwürfniß, *διενηχθῆναι*; Inf. Aor. drückt gar keine Zeit aus), daher *ἐμακάριζον, ἐδέοντο*; aber das Sichnichträchen fällt in die Gegenwart und ist durch *βλάπτουσι* in dieselbe versetzt, daher *εὐχαριστοῦσιν*.

τοῦ διενεχθῆναι χάριν ἐδέοντο wird von Loch, Reischl u. A., welche zu *ἐδέοντο* die Israeliten als Subjekt denken, übersetzt: „Und damit die Ausscheidung bleibe, erbaten sie ein Gnadengeschenk." Da aber die Voraussetzungen dazu unhaltbar sich erweisen, so brauchen wir die Frage nicht zu entscheiden, ob *διαφέρειν* einen Unterschied machen heißen kann (Schmid) oder nicht (Grimm). Schleußner u. A. übersetzen: Sie baten um die Gefälligkeit, abzuziehen, sich zu entfernen; aber dieses ist sicher gegen die Bedeutung von *διαφέρεσθαι*, was ganz gewöhnlich sich entzweien heißt. S. Pape s. v.

V. 3. Statt dessen gewährtest du eine feuerflammende Säule, sowohl zum Führer auf unbekannter Wanderschaft, als auch zur schadlosen Sonne einer ruhmvollen Pilgerschaft.

V. 4. Denn würdig waren Jene, des Lichtes beraubt und festgehalten zu werden in der Dunkelheit, welche eingeschlossen hielten deine Söhne, durch welche das unvergängliche Licht des Gesetzes der Welt gegeben werden sollte.

Daß in den vorhergehenden VV. (1 u. 2) noch von den Aegyptern die Rede ist, wie wir gezeigt, beweist auch das *ἀνθ' ὧν*, durch welche Wendung der Verfasser in seiner parallelisirenden Darstellung zu dem andern Terminus des Kontrastes überzugehen pflegt. Vgl. 16, 2. 20. Der Gegensatz ist aber ein vielfacher: 1) Die Aegypter hatten nicht einmal das natürliche Sonnenlicht am Tage, die Israeliten ein wunderbares Licht selbst in der Nacht. 2) Die Aegypter vermißten schmerzlich die Sonne, sie hätten gewiß lieber eine versengende Gluthsonne gehabt, die Israeliten hatten ein Licht, das aller Nachtheile (*ἥλιον ἀβλαβῆ*) der heißen Sonne entbehrte. 3) Kraft der Feuersäule konnten die Israeliten selbst auf unbekannten Wegen (*ὁδὸν ἀγνώστου*), selbst im fremden Lande (*ξένη-*

τείας) ganz sicher ziehen, während die Aegypter im eigenen Lande, im eigenen Hause sich nicht regen konnten.

ὁδηγὸν μέν — ἥλιον δέ stehen im Gegensatz, denn obgleich die wunderbare Erscheinung dieselbe ist, welche führte und welche leuchtete, so that sie doch ersteres als Rauch- oder Wolkensäule am Tage, letzteres als Feuersäule in der Nacht.

ἄξιοι μὲν γάρ V. 4, kann deßhalb als Begründung des Vorausgehenden hingestellt werden, weil in dem ἀνθ' ὧν (V. 3) eine Verschärfung der Strafe der Aegypter angedeutet ist, nämlich ein dreifach schlimmeres Loos der Aegypter den Israeliten gegenüber. Es wird aber nicht blos die Strafwürdigkeit im Allgemeinen durch ἄξιοι γάρ . . . begründet, sondern die spezielle Angemessenheit der Strafe, welche in der bannenden Finsterniß bestand. Nun läßt der Verf. die Zweckmäßigkeit der Strafen der Aegypter hauptsächlich dadurch normirt sein, daß sie an demselben Gegenstande, durch den sie gesündiget hatten, vollzogen wurden. Sie werden also durch Finsterniß gestraft, weil sie gegen die Söhne des Lichtes sich versündiget hatten, und wurden in der Finsterniß wie in einem Kerker gebannt, weil sie die Israeliten in Knechtschaft gehalten hatten. Nicht weniger Schwierigkeit als γάρ im Anfang des V. 4 macht μέν, welchem im Folgenden Nichts gegensätzlich gegenübersteht; denn δέ am Anfange des V. 5 bildet nur den Uebergang zu einer neuen Parallele oder zunächst zu einem neuen Vergehen der Aegypter: dem Entschluß, die israelitischen Kinder auszurotten. Dieser Entschluß steht aber zu der Strafwürdigkeit in keinem Gegensatze. Aber einmal ist der Gegensatz, den μέν und δέ andeuten, oft sehr schwach, und dann haben wir hier in der That eine Gegenüberstellung der neunten Plage, der Finsterniß, und der zehnten, der Tödtung der Erstgeburt. Der Nachdruck, den V. 4 dem ἄξιοι und V. 5 dem βουλευσ. gibt, brachte es mit sich, daß μέν und δέ nicht zu den Worten, welche die Plage selbst enthalten (στερηθ. φωτός V. 4 — ἀφείλω V. 5), sondern zu ἄξιοι und βουλευσαμένους gefügt wurden.

τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς. Unvergänglich wird das Licht, die Sonne des Gesetzes genannt, 1) im Gegensatze zu der irdischen Sonne, welche täglich untergeht, 2) wegen seiner wirklich ewigen Dauer; wie im A. T. das ewige messianische Reich, die Fortsetzung und Erfüllung des Gesetzes, von den Propheten (vgl. z. B. Is. 2, 2. ff.) vorausverkündigt wird, so ist auch der Heiland nicht gekommen, „es abzuschaffen, sondern zu erfüllen." Der hl. Thomas sagt: 1, 2 q. 103 a. 3. ad 1mum: Lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum caeremonialia vero quantum ad veritatem per ea

figuratam. Und daß das alte Gesetz vom neuen dem Wesen nach nicht verschieden sei, beweist er q. 107 a. 1: duae leges distingui possunt dupliciter: uno modo quasi omnino diversae utpote ordinatae ad diversos fines, sicut lex civitatis, quae esset ordinata ad hoc, quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege, quae esset ad hoc ordinata, quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duae leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius, puta in una et eadem civitate dicitur alia lex, quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exsequi ea, quae pertinent ad bonum commune et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi, qualiter postmodum opera virorum exsequantur. Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus veteris et novi Testamenti, secundum illud Rom. 3. Unus Deus est, qui justificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem. Alio modo est lex nova alia a veteri, quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apost. dicit ad Gal. 3, lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis . . . quod est vinculum perfectionis. Die Erfüllung des A. G. auch seinem materiellen Inhalte nach durch Christus erörtert derselbe hl. Lehrer q. 107 a. 2.

V. 5. Als sie aber beschlossen hatten, die Kinder der Heiligen zu tödten, und ein Kind ausgesetzt aber gerettet worden war zu ihrer Bestrafung, entrissest du ihnen die Masse ihrer Kinder und vernichtetest sie allzumal im gewaltigen Wasser.

Neue Parallelen: 1) Durch Tödtung der israelitischen Kinder hatten sie gesündigt, durch den Tod ihrer Erstgeborenen wurden sie gezüchtigt. Exod. 12, 29 ff. 2) Im Wasser (des Nils) hatten sie dieselben ertränkt, im Wasser (des rothen Meeres) kamen sie um. 3) Ein gerettetes Kind war die Ursache, daß die ganze Masse der Kinder aus Aegypten umkam. Daß auch der letzte Gegensatz vom Verf. intendirt sei, zeigt das nachdrückliche τὸ αὐτῶν πλῆθος und ὁμοθυμαδόν gegenüber dem ἑνός. Daraus folgt dann auch, daß εἰς ἔλεγχον nicht so gut mit dem Folgenden zu verbinden ist, als mit σωθέντος, weil dadurch jener Gegensatz schärfer hervorgehoben wird: Einer wurde gerettet zur Strafe, zum Verderben Vieler; während: Du nahmst ihnen die Menge der Kinder zur Strafe, eine sehr überflüssige Bemerkung enthielte.

V. 6. Jene Nacht war unsern Vätern im Voraus bekannt, damit sie fest überzeugt von den Eidschwüren, denen sie glaubten, voll guten Muthes seien.

V. 7. Es wurde aber erwartet von deinem Volke die Rettung der Gerechten, der Feinde Untergang.

Durch ἐκείνη wird jene Nacht nicht als eine „geschichtlich fernliegende", sondern als eine ewig denkwürdige bezeichnet. Sie war aber so denkwürdig, 1) weil sie schon den Erzvätern bekannt war, 2) weil sie in der Geschichte des Volkes Israel die merkwürdigste Epoche, die Grundsteinlegung der Theokratie, bezeichnet, 3) wegen der hochwichtigen Typologie, welche die Kirche mit offenbarer Bezugnahme auf unsere Stelle in dem Jubelgesange des Ostersamstages so unübertrefflich ausführt: Haec nox est, in qua primum patres nostros, filios Israel eductos de Aegypto, mare rubrum sicco vestigio transire fecisti. Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit. Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes a vitiis saeculi et caligine peccatorum segregatos, reddit gratiae sociat sanctitati. Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis Christus ab inferis victor ascendit. . . . O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit! . . . O vere beata nox, quae exspoliavit Aegyptios, ditavit Hebraeos! etc.

Die Emphase, welche unser Verf. durch ἐκείνη ἡ νύξ bezweckte, hat das Exultet durch die häufige Anapher: haec nox est noch verstärkt; da der christlichen Erkenntniß jene Nacht noch viel höhere Bedeutung hatte, als dem Israeliten. Denn wenn man auch nicht in Abrede stellen kann, daß die mystische Bedeutung jener Nacht auch den Hebräern nicht unbekannt war (denn von welchem Typus hätten sie noch die Bedeutung erkennen sollen, wenn nicht von dem Vorbilde καὶ' ἐξοχήν, dem Paschalamm und seinen begleitenden Umständen?); aber so im Detail erkannten sie die Erlösung durch das Lamm Gottes, selbst im Typus des Paschalammes nicht; jedenfalls nicht so klar und empyrisch, wie die Kirche Christi, welche in demselben Lobgesang die Früchte dieser hochheiligen Nacht preisen konnte mit den Worten: O inaestimabilis dilectio caritatis.... O certe necessarium Adae peccatum.... O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

Als ein Umstand, welcher die Nacht denkwürdig machte, wurde die Vorherkenntniß derselben durch die Erzväter bezeichnet; denn diese sind offenbar unter dem πατράσι ἡμῶν zu verstehen, 1) weil das Vorherwissen der Israeliten gar nichts Besonderes enthielt und folglich allen

Plagen gemeinsam, hier nicht besonders hätte erwähnt zu werden brauchen; 2) bezeichnet der Verf. die Israeliten nie mit πάτρες, sondern durch υἱοί σου, ὅσιοι, δίκαιοι, λαός σου, welches auch hier (V. 7) zu πατράσιν im Gegensatz steht. Wären auch unter den Vätern schon die Israeliten in Aegypten gemeint, so dürfte in V. 7 offenbar nicht gegensätzlich, sondern folgernd fortgefahren werden. Wenn nämlich der Sinn von V. 6 wäre: „Der Zweck der Vorherverkündigung war ein doppelter: 1) die Israeliten auf das Ereigniß vorzubereiten (V. 7), 2) dieselben durch Erfüllung dieser Vorherverkündigung zu überzeugen, daß Gott halte, was er vorhersage," so müßte es doch nun heißen: deßhalb erwartete dein Volk..., was auch Loch einsah, indem er gegen Text und Vulg. übersetzt: So ward erwartet.... Indem aber das Vorherwissen der Israeliten als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird und in V. 6 von den Erzvätern die Rede gewesen ist, kann dann mit dem überleitenden δέ fortgefahren werden. Die Auslassung des δέ in Sinait. 106, 261, ed. Ald. ging offenbar aus demselben Bestreben hervor, den nicht verstandenen Gegensatz wegzuschaffen. Unter den Schwüren, deren Glaubwürdigkeit durch das Vorherwissen jener Nacht bekräftigt werden sollte, sind die wiederholten eidlichen Versprechungen zu verstehen, welche Gott dem Abraham, Isaak und Jakob in Betreff ihres Samens und der Besitznahme vom gelobten Lande gegeben: Genes. 15, 13 ff.; 22, 16 ff.; 26, 3 ff.; 28, 13 f. Hierbei bleibt uns aber eine doppelte Schwierigkeit zu lösen: 1) Wie kann man behaupten, daß mit jenen Vorherverkündigungen eine Erkenntniß jener Nacht in Aegypten gegeben sei, 2) wie kann durch ein Ereigniß, das die Erzväter nicht sahen, sondern glaubten, ihr Glaube und ihre Hoffnung bestärkt werden?

Die erste Schwierigkeit erledigt sich leicht mit der Bemerkung, daß natürlich kein Vorherwissen der Nacht als Tageszeit, sondern nur der in dieselbe fallenden merkwürdigen Ereignisse gemeint sein kann. Die Ereignisse waren aber dem Abraham, Genes. 15, 13, bis ins Individuellste prophezeit: Scito praenoscens, quod peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua et subjicient eos servituti et affligent quadringentis annis. Verumtamen gentem, cui servituri sunt, ego judicabo et post haec egredientur cum magna substantia. Und in der Individualisirung dieser glücklichen zukünftigen Verhältnisse lag auch ein hinreichendes Motiv, den Abraham und die Väter alle in der Glaubensfreudigkeit und in der Hoffnung (ἐπευθυμήσωσιν) zu bestärken. Denn der menschliche Geist bringt einer göttlichen Vorausverkündigung, die so sehr mit dem Detail bekannt ist, eine zuver-

sichtlichere, bereitwilligere Glaubensfreudigkeit entgegen, als einer sehr allgemein gehaltenen Eröffnung über die Zukunft. (Freilich, wenn es sich blos um menschliche Voraussicht handelt, wird man eher allgemeinen Aussagen, die noch einigermaßen zu erschließen sind, als spezielleren Glauben schenken). Eine eigentliche intellektuelle Verstärkung des Glaubens wird aber auch gar nicht vom Verf. als Zweck des Vorauswissens angegeben, sondern die festeste Glaubensüberzeugung von der Wahrhaftigkeit der göttlichen Schwüre vorausgesetzt, sollen sie auf Grund nicht der Erfüllung, sondern der Ueberzeugung, guten Muthes sein: *ἵνα ἀσφαλῶς εἰδότες, οἷς ἐπίστευσαν ὅρκοις ἐπευθυμήσωσιν.* Und es muß in der That befremden, wie ein Rationalist durch Spielerei mit pietistischen Formeln („der Erfüllung der ihnen gegebenen eidlichen Verheißungen sich getrösten könnten") zu einer Belebung der Hoffnung von theoretischer Ueberzeugung von der Wahrheit der Eide kommt. Uebrigens ist diese Schwierigkeit, wenn sie eine ist, eine vielen andern Prophezeiungen des A. T. inhärirende. Man denke nur an die glänzendste und tröstlichste Vorausverkündigung vom Emanuel und seiner jungfräulichen Mutter, Is. 7, 14 ff.

προσεδέχθη gibt Vulgata durch suscepta est, was mit der ursprünglichen Bedeutung von *προσδέχομαι* und dem Gebrauche des Wortes zumal bei LXX (s. Biel s. v.) sehr wohl zusammenstimmt, aber in den Zusammenhang nicht recht paßt. Oder was sollte es heißen: Von deinem Volke wurde der Tod der Gottlosen erlitten? Ein solches Zeugma wäre doch zu stark; es ist deßhalb die nicht weniger gebräuchliche Bedeutung erwartet, vorzuziehen.

V. 8. Denn worin du die Gegner strafteſt, darin verherrlichteſt du uns durch die Berufung zu dir.

ᾧ γάρ, was Venet. 23 al., Arm. lesen, ist offenbar Korrektur, um das ursprüngliche *ὡς γάρ* (Vatic. a I. ma. Sinait., Alex. al., Vulg., Ar.) dem logisch korrelativen *τούτῳ* auch grammatisch konform zu machen. Die begründende Erklärung zu V. 8 gibt V. 9 und 10 als ein zusammengehöriges Ganze betrachtet, so daß *γάρ* am Anfange von V. 9 zu beiden Sätzen gehört. Deutlicher würde dieses Verhältniß hervortreten, wenn V. 9 und 10 einander nicht adversativ koordinirt wären durch *δέ*, sondern mit einer Adversativpartikel im Vordersatze subordinirt wären, etwa: Während deine Kinder . . . ertönte das Rufen der Feinde. Die Koordination ist aber hinreichend gerechtfertigt durch das Mißverhältniß einer allzulangen Periode, welche im entgegengesetzten Falle entstehen würde,

da nicht nur eine sehr lange Protasis, sondern eine noch längere Apodosis entstehen würde; (auch V. 11 ff. gehört mit zur Schilderung des entgegengesetzten Schicksales der Aegypter).

Das Mittel aber, durch das Gott die Israeliten segnete, die Aegypter züchtigte, war die Tödtung der Erstgeburt, was im Einzelnen im Folgenden ausgeführt wird.

προσκαλεσάμενος gibt Vulg. durch provocans und hat deßhalb wohl προκαλεσ. gelesen, wie ja πρός und πρό in Handschriften häufig verwechselt werden. Gott berief die Israeliten in dieser Nacht, denn in ihr wurde durch die Paschafeier und den durch die Tödtung der Erstgeburt erzielten Auszug der Bund schon eingeleitet, der auf Sinai seinen Abschluß erhielt.

V. 9. Denn im Geheimen opferten heilige Söhne von Guten, und das Gesetz der Heiligkeit setzten sie unter sich einmüthig fest, an denselben Gütern zumal und denselben Gefahren Theil nehmen zu wollen, indem sie die heiligen Gesänge der Väter schon vorher sangen.

V. 10. Aber es hallte wieder das mißtönende Geschrei der Feinde und ein Jammerrufen verbreitete sich wegen der Kinder, die sie beweinten.

Daß die Israeliten im Geheimen das Pascha geopfert, konnte der Verfasser nicht nur aus der Bestimmung Exod. 12, 46: In una domo comedetur nec efferetis de carnibus ejus foras schließen, sondern auch aus dem Begehren Moses, in die Wüste ziehen zu dürfen, um das zu opfern, was sie in Aegypten aus Rücksicht auf die Aegypter nicht wagen durften. Exod. 8, 26: Abominationes enim Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro, quod ei mactaverimus ea, quae colunt Aegyptii, coram eis, lapidibus nos obruent. Vgl. auch Reland, Antiqq. IV, 3, 4.

ἐθυσίαζον. Wenn schon die Ausdrücke, welche Moses von dem Paschalamme gebraucht, zebach lejahveh, demselben den Opfercharakter beilegen, so noch mehr das hier absolut gesetzte: Sie opferten; denn wenn man auch opfern sehr häufig im bildlichen Sinne gebraucht, so ist dies doch nur dann möglich, wenn ein Objekt, oder eine sonstige nähere Bestimmung dabei steht, woraus man die uneigentliche Bedeutung erschließen kann. Uebrigens haben auch nur die älteren protestantischen Theologen Chemnitz, Leusden, Carpzov u. A. aus polemischem Eifer gegen das hl. Meßopfer den Opfercharakter geläugnet, die neueren mit Ausnahme Hofmanns (Schriftbew. II, 1. S. 177), und selbst ältere, Bochart, Lundius u. A. erkennen ihn unbefangen an. S. Keil bibl. Archäol., S. 384 u. 387 f. Auch die Ansicht Hengstenberg's und Ewald's, daß das Pascha nur Sünd-

oder Sühnopfer gewesen sei, gegenüber der allgemeinen Meinung, daß es auch (oder gar ausschließlich) Friedensopfer war oder doch wenigstens dieser Gattung am Nächsten stehe, wird durch unser Buch ausgeschlossen. Denn als nähere Bestimmung des Opfers wird die ὁμόνοια, welche, insofern sie eine Gemeinschaft der Gläubigen unter einander auf religiöser Grundlage (τὸν τῆς θειότητος νόμον διέθεντο), der Vereinigung mit Gott in sich schließt, so recht deutlich auf den charakteristischen Zweck der schelamim, die beseligende Gemeinschaft aller Opfernden mit Gott, und untereinander, die Kommunio im liturgischen Sinne hinweist; daß die Worte τὸν τῆς — διέθεντο die religiöse Grundlage ausdrücken sollen, auf der die Verbrüderung zur gemeinsamen Theilnahme an Freud und Leid stattfinden soll, ist durch die nähere Bestimmung des Gesetzes θειότητος (Vatic., Alex., Venet. al., Arab.) oder ὁσιότητος (Sinait. 106, al., Vulg., Pesch., Arm.) klar, mag man sich nun für erstere oder letztere Lesart entscheiden, was bei der gleich starken Bezeugung derselben kaum möglich ist und mag man unter diesem heiligen oder göttlichen Gesetze im Einzelnen verstehen, was man will; denn das ist wenigstens klar, daß die Worte τῶν αὐτῶν ὁμοίως — μεταλήψεσθαι den Inhalt dieses göttlichen, heiligen Gesetzes nicht erschöpfen, wenn man darunter mit Grotius blos eine innige Waffenverbrüderung in Gefahren auf den bevorstehenden Wanderungen versteht, denn dann ist καὶ ἀγαθῶν ganz unberücksichtigt gelassen. Aber auch was Grimm hinzufügt: „Theilnahme an den Segnungen während des Zuges, am Manna, an der Wachtelspeise u. dgl.," kann nicht als adäquater Ausdruck eines heiligen, göttlichen Gesetzes angesehen werden. Besser schon Bonav. und Hugo, welche den von Gott vorgeschriebenen Pascharitus und Lyranus, welcher die Bestimmungen über den Auszug und das noch zu erwartende Gesetz auf dem Sinai verstehen. Allgemeiner und richtiger verstehen Vatablus, a Castro, Corn. a Lap.: legem justitiae legalis sive concordiae civium, quam subjicit Sapiens, qua se omnes Hebraei coram Moyse et Aaron ad Dei cultum et pro eo ad omnium rerum communionem constringebant et in egressu et in profectione et in ingressu terrae promissae. Der Sinn bleibt derselbe, wenn man nicht legem justitiae, sondern divinitatis liest; dann wird nicht der „heilige" Inhalt des Gesetzes, sondern der heilige Urheber desselben, von dem ja nur ein heiliges Gesetz kommen kann, angegeben.

Es ist also die Bundesschließung, welche auf dem Sinai formell und ausschließlich stattfand, hier bei dem Paschaopfer gleichsam in nuce vorgefeiert worden. Gegenstand des Gesetzes war Vergangenes, Gegen-

wärtiges und Zukünftiges. Auf die getreue Uebernahme früherer Bestimmungen und Verpflichtung auf einen Bund, der den Vätern verheißen, weisen die nachdrücklichen Erinnerungen an die Patriarchen hin: pueri bonorum patrum decantantes laudes; scientes quibus juramentis crediderunt, illa nox ante cognita est a patribus nostris (V. 6). Der Gegenwart gehören die Bestimmungen über das Pascha und den Auszug an, der Zukunft das noch näher zu bestimmende mosaische Gesetz.

παῖδες ἀγαθῶν kann nicht gefaßt werden: Söhne des Heils (Grimm u. A.), sondern in der nächstliegenden Bedeutung: Söhne von vortrefflichen Vätern. Denn jene Erklärung setzt bei unserm allgemein gut griechisch schreibenden Verfasser einen Hebräismus voraus, der selbst im Hebräischen, beziehungsweise in der hebraisirenden griechischen Bibel nicht vorkommt. τέκνον und υἱός (nie aber παῖς) werden mit einem abstrakten Substantiv verbunden, um durch diese Umschreibung dem konkreten Adjektiv mehr Nachdruck zu verleihen, wie τέκνα ὀργῆς, τέκνα ὑπακοῆς, τέκνα κατάρας (s. Winer §. 34, 3, A. 2), aber unerhört ist, daß man das konkrete Adjektiv erst zum Abstraktum und dann wieder durch υἱοι oder τέκνα konkret macht. Ein Hauptgrund für jene Umschreibung liegt für das Hebräische im Mangel an Adjektiven und deren Steigerungsformen; wo aber die Adjektiva so zahlreich vorhanden sind, wie im Griechischen, und so ausgiebige Mittel, um deren Bedeutung zu steigern, würde doch für die Annahme eines Hebraismus bei einem griechisch gebildeten Juden wenig Berechtigung vorliegen. Wenn Winer jene Ausdrucksweise nicht als bloße Umschreibung gelten lassen will, so hat er insofern Recht, als thatsächlich dieselbe sehr veranschaulicht; aber daraus folgt nicht, daß der Hebräer sie anwende, um zu veranschaulichen, sondern es liegt überhaupt im Wesen der hebr. Sprache, umständlicher und deßhalb anschaulicher sich auszudrücken; und so wird sie selbst da, wo sie wegen ihrer Armuth genöthigt ist, sich ihrer beschränkten Hilfsmittel zu bedienen, im höchsten Grade anschaulich.

Sodann paßt aber auch: Söhne von vortrefflichen Vätern allein in den Zusammenhang; denn wer könnte, nachdem so vielmal an unserer Stelle auf die Erzväter hingewiesen ist, παῖδες ἀγαθῶν anders als in dem zunächstliegenden Sinne nehmen? Während ferner für die nähere Bestimmung des Heils gar kein Motiv vorhanden ist, zumal durch ὅσιοι die Kinder des Bundes (s. zu XI) und seines Segens hinlänglich bestimmt sind, gibt: Söhne trefflicher Väter einen schönen Gegensatz zu den θρηνουμένων παιδῶν V. 10. Die Israeliten wurden als Kinder guter Väter wegen deren Tugend gerettet und gesegnet, wäh-

rend wegen der Bosheit der Aegypter deren Kinder, weniger oder gar nicht durch eigene Schuld zu Grunde gingen. Da nun unser Verfasser Gegensätze überhaupt liebt und gerade an dieser Stelle die Aegypter den Israeliten auf die nachdrücklichste Weise gegenüber stellt, so wird Niemand zweifeln können, daß er den wirklich bestehenden Gegensatz intendirt und durch *παῖδες ἀγαθῶν, θρην. παίδων* ausgedrückt habe. Die Entfernung beider Ausdrücke, der eine ziemlich am Anfange, der andere am Ende der Periode, spricht nicht dagegen, weil 1) dieselbe Entfernung zwischen dem offenbar antithetischen geheimen Opfer *κρυφῇ γάρ* und *ἀντήχει βοή, διεφέρετο*, dem lauten und öffentlichen Lärm der Aegypter, besteht. 2) Steht *θρηνουμένων παίδων* in evidentem Gegensatze zu *πατέρων προ αναμελπόντων αἴνους*: Während die Israeliten in ihren Häusern melodische Loblieder der Väter anstimmten, ertönte die unharmonische (*ἀσύμφωνος βοή*) Jammerklage der Aegypter über ihre Kinder laut nach allen Richtungen hin; *πατέρων* ist aber offenbar korrelativ zu *παῖδες ἀγαθῶν*, also bezieht sich auch *θρ. παίδ.* auf dieses zurück und die Entfernung ist nicht mehr so weit, wenigstens nicht unvermittelt. Wenn man die erwähnten Gegensätze recht im Auge behält, so kann es auch nicht schwer sein, zu entscheiden, was man unter *πατέρων αἴνους* zu verstehen hat, nämlich nicht: von den Vätern überkommene Gesänge, sondern Lobgesänge auf die Väter, wie die Klagelieder der Aegypter auf die Kinder sich bezogen.

Von diesen Lobgesängen bei der Feier des ersten Paschas ist zwar im Pentateuch nichts gesagt, dieselben können aber aus der hochheiligen Feier selbst und aus der späteren Praxis mit aller Sicherheit erschlossen werden. Schon II. Paral. 30, 21. 22 werden solche Freudengesänge bei der Paschafeier unter Ezechias erwähnt, und würden sich bei der großen Freude V. 23 von selbst verstehen. Noch deutlicheren Aufschluß auch über den Inhalt der Gesänge gibt uns die Osterhaggada. S. Bickell, Messe u. Pascha, S. 38 ff. Sowohl das kleine (Ps. 112—117) als auch das große Hallel (Ps. 135), als auch die sonstigen Gebete, Danksagungen und Erzählungen der Paschafeier sind nur ein großes Dankgebet für die seit der ältesten Zeit namentlich in Aegypten empfangenen Wohlthaten, für die an den Vätern bewiesenen Großthaten Gottes. Speziell wird im Eingange der Paschafeier, wie sie die Osterhaggada vorschreibt, im Anschlusse an Deut. 26, 5—9 auf die Abgötterei der Vorfahren Abrahams, den Bund Gottes mit den Patriarchen u. s. w. hingewiesen. Alles dieses kann aber recht eigentlich *πατέρων αἶνοι* genannt werden.

Es fällt mir nun freilich nicht ein, dem jüdischen Pascharitual ein Alter zuzuschreiben, das in seiner heutigen Fassung bis auf die Zeit des Moses oder auch nur auf die unseres Verfassers hinaufreichte, aber als sicher darf angenommen werden, daß es im Großen und Ganzen die Paschafeier seit den ältesten Zeiten darstellt, daß es nur eine umständlichere Ausbildung des einfachen Ursprünglichen ist. Freilich mußten später statt der Großthaten Gottes an die Patriarchen die Wunder in Aegypten und in der Wüste mehr in den Vordergrund treten, gerade wie bei der Fortbildung des Pascharitus zur christlichen Meßliturgie die Wunder und Geheimnisse Christi die ägyptischen Wunder u. s. w. wieder zurückdrängten, wenn auch nicht verdrängten. S. Bickell a. a. O., besonders S. 120 f.

Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob man ἁγίους zu αἴνους ziehen oder als Subjekt zu μεταλήψεσθαι nehmen soll. Was man übrigens gegen die letztere gewöhnliche Beziehung vorbringt, „es hinke nach", ist durchaus unzutreffend. Durch die Stellung am Ende erhält es nämlich einen Nachdruck, der ihm im Zusammenhang gebührte; denn es soll ausgedrückt werden, daß sie „als Heilige" sich verbrüderten, ihre Verbrüderung auf die im Paschaopfer vollzogene Sühnung und Vereinigung mit Gott basirt war. Und wiederum scheint der Verfasser einen Gegensatz zu den Aegyptern durch diese nachdrückliche Hervorhebung der Vereinigung von Heiligen intendirt zu haben; denn im Folgenden hebt er auffallender Weise die Gemeinsamkeit im Leiden der Aegypter hervor ὁμοίᾳ, ἅμα, τὰ αὐτά, ὁμοθυμαδόν, ἐν ἑνὶ ὀνόματι V. 11 und 12: Doch wohl ein Gegensatz zu der ὁμόνοια der Israeliten in ihrer heiligenden Bundesschließung. Als durch das Bundesopfer geheiligt werden sie aber durch ἅγιοι bezeichnet, das deßhalb den stärksten Nachdruck erhalten mußte. In Heiligkeit verbunden wurden die Kinder zusammen gesegnet, Gottlose wurden zusammen gezüchtigt.

Von mehr Bedeutung könnte ein anderes Bedenken erscheinen, daß nämlich ἅγιοι nie im Buche von den Israeliten ausgesagt wird, sondern statt dessen δίκαιοι, ὅσιοι u. dgl. Aber offenbar soll hier ein höherer Grad der Verbindung des Volkes mit Gott dargestellt werden als sonst, eine besondere durch das Bundesopfer erzielte Heiligkeit, daher das stärkere ἅγιος, welches eine engere Beziehung zur Gottheit in sich schließt. S. Passow und Wilke, Clavis II, 132; ὅσιος im Gegensatze zu ἅγιος heißt eben nur fromm und δίκαιος gerecht, nicht aber heilig. S. zu 10, 17.

Wir haben vorausgesetzt, daß die Lesart προαναμέλποντες, die von Alex., Venet. (— μέλποντος) al., Vulg. gewährleistet ist, der des Vatic.,

Sinait. al. — μελπόντων vorzuziehen ist, nicht als wenn diese keinen Sinn gäbe (man könnte übersetzen: indem die Aelteren vorsangen und die Kinder den angestimmten Gesang fortsetzten), aber es paßt viel weniger in den Zusammenhang, namentlich in die oben dargelegte Antithese. Besonders geht dabei ein sehr feiner Gegensatz zwischen προαναμελπ. und ἀντήχει ganz verloren. Wenn schon ἠχώ besonders vom Wiederhall, seltener von jedem Tone, gebraucht wird, so kann doch ἀντηχεῖν nur von einem wirklichen Echo verstanden werden. Da nun dem Jammerrufe der Aegypter kein anderer Laut vorausgeht, dessen Wiederhall derselbe sein könnte, als der Jubelgesang der Juden, so muß dieser als der direkte Schall für dieses Echo gefaßt werden, als welcher derselbe sich auch durch πρό in προαναμέλπ. zu erkennen gibt; denn ein Singen vor dem Opfer kann es nicht ausdrücken, da ja das Partizipium Präsentis, welches das des Imperfekts vertritt, die Dauer des Singens während des Opfers bezeichnet. Auch wäre der Gedanke: „Sie sangen schon vor dem Opfer" ein ungemein platter. Wie schneidend aber der Gegensatz nach unserer Fassung wird, braucht kaum bemerkt zu werden: Der melodische Jubelgesang wurde bei den Aegyptern als unharmonisches Jammergeschrei zurückgeworfen. Gleichsam derselbe Ton erscheint verschieden gebrochen, in ganz verschiedener Gestalt, weil dasselbe Ereigniß, durch das Gott die Israeliten segnet, die Aegypter züchtigte.

Nach διεφέρετο ist mit Sinait., Alex., Venet. al., Vulg., Arm., Arab. φωνή einzusetzen, was Va[t]ic. 68 al. auslassen, nicht nur wegen der ungleich stärkeren Bezeugung, sondern auch weil so die beiden parallelen Glieder einander konformer werden und namentlich ἀσύμφωνος und φώνη eine dem Verfasser beliebte Paronomasie geben.

Die lebhafte Darstellung des Jammergeheuls ist nur eine poetische Ausführung der eben so kräftigen Worte des Exodus 11, 6: Eritque clamor magnus in universa terra Aegypti, qualis nec ante fuit, nec postea futurus est u. 12, 30: Et ortus est clamor magnus in Aegypto. Desgleichen weist die mosaische Erzählung auch auf den Gegensatz zwischen Aegypten und Israel mit großem Nachdrucke hin, 11, 7: Apud omnes autem filios Israel non mutiet canis ab homine usque ad pecus, ut sciatis quanto miraculo dividat Dominus Aegyptios et Israel. Noch enger schließt sich die folgende Schilderung an Exod. 11, 5 u. 12, 29 an.

V. 11. Mit gleicher Strafe aber wurde der Sklave mit dem Herrn zugleich gezüchtigt und der gemeine Mann erlitt das Nämliche wie der König.

V. 12. Insgesammt aber hatten Alle ihre Todten, desselben Todes gestorben, ohne Zahl und nicht einmal zum Begraben reichten die Lebendigen hin, da mit einem Schlage das edlere Geschlecht derselben umgekommen war.

V. 13. Denn während sie bei Allem ungläubig geblieben waren, wegen der Zaubereien, gestanden sie bei dem Untergange der Erstgeborenen, daß das Volk Kind Gottes sei.

V. 13 kann durch γάρ als Begründung an das Vorhergehende angeknüpft werden, weil der Hauptgedanke desselben die Größe des Unglücks ist, daß dasselbe aber thatsächlich so groß, größer als alle vorhergehenden Plagen war, erkennt man am deutlichsten aus der Wirkung, die es auf ihre Gesinnung machte: jetzt erst ließen sie dieselben ziehen.

Die Zaubereien sind die von den Chartumim verheißenen, versuchten und theilweise ausgeführten magischen Werke, durch welche die Aegypter (Pharao) sich einzureden suchten, auch die Werke Moses für rein natürliche oder wenigstens nicht für göttliche Werke zu halten. Wir sehen aus dieser Bemerkung, daß der Verf. nicht blos bei den Plagen, wo es im Pentateuch ausdrücklich bemerkt wird, sondern bei allen, wie wir dies oben zu 17, 7 voraussetzten, die Zauberer thätig dachte.

Die etwas kühne Benennung des Volkes Israel, Sohn Gottes, ist offenbar gewählt mit Bezug auf die getödteten Söhne der Aegypter, wie dies sich klar ergibt aus Exod. 4, 22, 23: Dicesque ad eum (Pharaonem): Filius meus primogenitus Israel dixi tibi: dimitte filium meum ut serviat mihi, et noluisti dimittere eum, ecce ego interficiam filium tuum primogenitum; weil sie den Erstgeborenen Gottes nicht entlassen wollten, sollten ihre Erstgeborenen getödtet werden. Jetzt, nachdem ihre Erstgeborenen getödtet waren, bekannten sie, daß Israel der Erstgeborene Gottes sei. Uebrigens gewinnen die Socinianer für ihre Abschwächung der Sohnschaft Christi aus dergleichen uneigentlichen Benennungen sehr wenig. Denn in der ganzen hl. Schrift wird mit Ausnahme unseres Herrn keine einzige einzelne, bestimmte Person Sohn Gottes genannt, es sei denn, daß sie als Typus von Christus bezeichnet werden sollte, wie z. B. Salomon 2. Kön. 7, 14 nebst Parall. S. Franzelin, de Verbo Incarn. th. III n, 2. An unserer Stelle aber, wie auch Exod. 4, 22 f.; Jerem. 31, 9, 20; Os. 11, 1 wird ja dadurch, daß ein Volk mit dem Namen benannt wird, schon die natürliche Kindschaft von selbst ausgeschlossen. Wie wir aber aus Matth. 2, 15 sehen, war auch das aus Aegypten ziehende Volk Israel ein Typus von Jesus Christus, der aus demselben Lande nach Palästina zurückgerufen wurde.

Natürlich ist diese Typologie ebenso gut an unserer Stelle, wie an der von Matth. zitirten Os. 11, 1 vorhanden.

Wenn hier die Erstgeburt das edlere Geschlecht genannt wird, so möge man darin nicht eine willkürliche Uebertragung israelitischer Verhältnisse auf Aegypten erblicken; denn nicht nur nehmen bei allen alten Völkern mehr, als bei den modernen die Erstgeborenen eine hervorragendere Stellung ein, sondern ist der Vorzug derselben auch in der Natur der Dinge begründet, insofern derjenige Sohn, welcher durch frühere und thatkräftige Mitwirkung zum gemeinsamen Wohle der Familie um diese sich verdient macht, vor allen anderen Kindern berufen ist, der häuslichen Gesellschaft die berechtigte Fortdauer zu sichern und so natürlicher Nachfolger des Vaters zu sein. Vgl. Taparelli, dritto natur. II. diss, VII. c. 3. n. 15, 25; Walter, Naturrecht u. Polit., S. 217.

V. 14. Denn als ruhiges Schweigen Alles gefangen hielt und die Nacht in ihrer eigenen Schnelligkeit auf der Mitte ihres Weges sich befand:

V. 15. Sprang dein allmächtiges Wort aus den Himmeln von dem Königsthrone, ein hitziger Krieger, in die Mitte des Landes des Verderbens,

V. 16. Ein scharfes Schwert führend: deinen gemessenen Befehl; und dastehend erfüllte er Alles mit Tod, und an den Himmel reichte er, stand aber auf der Erde.

Weil in diesen Versen eine Ausführung des im Vorhergehenden erwähnten großen Verderbens und folglich eine Begründung der dadurch erfolgten Sinnesänderung der Aegypter enthalten ist, werden sie durch γάρ eingeleitet, das auf das unmittelbar Vorhergehende (V. 13) bezogen, begründet; auf V. 12 und die vorhergehenden, erklärt. Es zeichnet sich diese ästhetische Schilderung durch ihre Erhabenheit so sehr aus, daß die Kirche, um das großartigste Schauspiel, das je die Welt gesehen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Christnacht, darzustellen, derselben Worte sich bedient. Dominica infra Octav. Nativ. Introit. ad Miss. und Antiph. ad Magnificat.

Auch noch ein anderes Muster könnte, wenn es desselben bedürfte, zum Belege für die Großartigkeit der Szene angeführt werden. Horaz, Sat. II, 6, v. 100 sq., will einen recht lächerlichen Eindruck dadurch hervorbringen, daß er das Betreten der Stadt durch zwei Mäuse mit einer großartigen Naturbeschaffenheit kontrastirt, und trifft in der Schilderung derselben fast wörtlich mit unserem Verfasser zusammen: Jamque tenebat Nox medium coeli spatium, cum ponit uterque. . . . Und der Darstellung der Größe (des Wortes) ganz ähnliche Schilderungen

finden wir bei Homer Il. IV. 443: *Οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει*, und Virgil, Aen. IV, 177: Ingreditur solo et caput inter nubila condit. Die Erhabenheit wird hier zumeist durch Personifikation erreicht. Wie die Nacht nach Analogie der Sonne laufend dargestellt wird, so erscheint das Wort Gottes als muthiger, riesiger Krieger, mit dem Schwerte in der Hand, vom Himmel auf die Erde springend, mit den Füßen die Erde, mit dem Scheitel den Himmel berührend. Gegen die Einheit dieser poetischen Personifikation würde es also sehr verstoßen, wenn man das Wort Gottes allein, welches Subjekt aller dieser Bestimmungen ist, nicht blos personifizirt, sondern hypostasirt auffassen wollte, sei es, daß man darunter den Sohn Gottes oder einen Engel verstehen wollte. Für Ersteres kann man ohnehin nichts Anderes, als die Anwendung der Worte seitens der Kirche auf die Menschwerdung oder Geburt des Heilandes geltend machen, aber es braucht kaum erinnert zu werden, wie häufig in der Liturgie Schriftworte auf Personen und Gegenstände blos sensu accommodato übertragen werden. Für die Erklärung von einem Engel könnte man sich auf die ganz analoge Beschreibung des Pestengels 1. Paral. 21, 16 berufen: Misit quoque angelum in Jerusalem, ut percuteret eam.... Levansque David oculos suos vidit angelum Domini stantem inter coelum et terram et evaginatum gladium in manu ejus. Daß unser Verfasser jene Stelle vor Augen gehabt und das mit jener Engelerscheinung gegebene Bild weiter ausgeführt und ausgeschmückt habe, dürfte kaum zu läugnen sein, aber gerade gleichsam um einer Identifizirung mit jener Angelophanie vorzubeugen und seinem Bilde den Charakter des Bildes zu wahren, sagt er, daß er kein eigentliches Schwert gehabt habe, sondern als Schwert den Befehl Gottes. Da von der Natur des Schwertes auch die Natur des Kriegers (*πολεμίστης*) und des Herabstürmens (*ἤλατο*) bedingt ist, so sind auch diese Ausdrücke bildlich zu nehmen; da aber hier das Wort Gottes ganz und gar nur als riesiger, stürmender Krieger dargestellt ist, so muß das Ganze bildlich genommen werden. Ferner ist doch ein großer Unterschied zwischen *ἄγγελος θεοῦ* und *λόγος θεοῦ* und zur Vermischung beider Benennungen kann man sich nicht auf Philo's Sprachgebrauch berufen; denn 1) ist bei der Verschiedenheit der Grundanschauungen zwischen ihm und unserem Verf. eine Uebertragung seiner Willkürlichkeiten auf diesen unstatthaft. Philo konnte nur deßhalb die Engel *λόγοι* nennen, weil er die göttlichen Weltkräfte der Stoiker die *λόγοι σπερματικοί* und die platonischen Urbilder und die göttlichen immanenten Gedanken als Vermittler der göttlichen Wirksamkeit mit den Engeln, Seelen und Dämonen identifizirte. S. Zeller, Phil. d. Griechen, III, 2

S. 314 ff. Da nun unser Verfasser von dem dieser Fusion zu Grunde liegenden Pantheismus und der übertriebenen Transscendenz des göttlichen Wesens und der platonischen Seelenlehre weit entfernt ist (s. Einl.), so ist ein ähnlicher Gebrauch der λόγοι bei ihm unmöglich; 2) wagt es selbst Philo nicht, einen einzigen Engel ὁ λόγος θεοῦ zu nennen, sondern nur von mehreren gebraucht er λόγοι und den λόγος per excell. nennt er ἀρχάγγελος; 3) kann am allerwenigsten ein Engel παντοδύναμος genannt werden. Wir haben hier also nichts Anderes, als eine Personifizirung des allmächtigen, schnellwirkenden, unwiderstehlichen Willens Gottes, wie an anderen Stellen des A. T., z. B. Ps. 147, 4: Qui emittit eloquium suum terrae, velociter currit sermo ejus, u. o.

ἐκ θρόνων βασιλ. Auch diese Bestimmung schmückt durch ihre Individualisirung das Bild des Kriegers weiter aus; dadurch, daß er vom Königsthrone ausgehend dargestellt wird, wird er als zur Leibwache des Fürsten gehörig bezeichnet; denn bei den orientalischen Fürsten sind die Leibwächter zugleich die das Urtheil des Fürsten ungesäumt ausführenden Scharfrichter. S. Winer, Bibl. Realw. unter Crethi u. Plethi.

βεβήκει (auch in klassischer Prosa verliert das Plusquamperf. häufig das augment. syllab.) gibt Vulg. durch stans und mit Recht, da das Perfekt von βαίνω die Bedeutung des Befindens an einem Orte ausdrückt, und folglich das Plusquamperf. dasselbe imperfektisch bezeichnet. S. Passow s. v.

V. 17. Da verwirrten sie sogleich schreckliche Traumgesichte und unerwartete Schrecken befielen sie.

V. 18. Und indem der Eine hierhin, der Andere dorthin halbtodt stürzte, that er kund, aus welcher Ursache er sterbe.

V. 19. Denn die Träume, die sie aufregten, zeigten dies im Voraus an, damit sie nicht unbekannt mit der Ursache ihres schlimmen Geschickes umkämen.

Nicht so sehr um das Schreckliche der Todesart noch zu steigern (Grimm und nach ihm Schmid), läßt der Verf. die dem Tode bestimmten Erstgeborenen durch Träume erschreckt werden, sondern wie er selbst erklärt, sollten sie nicht unbekannt mit der Ursache plötzlich dahingerafft werden, sondern durch Träume, die dann natürlich schreckhafter Natur sein mußten, davon in Kenntniß gesetzt werden (V. 18 u. 19).

Es werden aber diese promethischen Träume sowohl aus der gewöhnlichen Strafweise Gottes, der als weiser Richter die Menschen wissen läßt, warum er sie straft, als auch aus der allgemeinen Erfahrung sehr wahr-

scheinlich, daß bevorstehende großartige Katastrophen sich sehr häufig zumeist im symbolischen Traume ankündigen, mag man dieselben nun einem göttlichen, beziehungsweise dämonischen oder englischen Einflusse zuschreiben, oder auf irgend welche natürliche Weise, wie durch den Zusammenhang der im Schlafe tiefer schauenden Seele mit der in den vorhandenen Verhältnissen immer schon gegebenen Zukunft u. dgl. zu erklären suchen. S. Perty, Die myst. Ersch., S. 664—697; J. Fichte, Psychologie I, §. 262 ff. Nicht nur Aeschylos spricht in den Eumeniden als allgemeinen Erfahrungssatz aus: *Εὐδοῦσα γὰρ φρὴν ὄμμασιν λαμπρύνεται. Ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοίρᾳ ἀπρόσκοπος βροτῶν*, sondern auch im Buche Job wird von dem Einspruche Gottes im Traume, wie von einer ganz gewöhnlichen Erscheinung gesprochen, 33, 15 ff: Per somnium in visione nocturna . . . tunc aperit aures virorum et erudiens eos erudit disciplina, ut avertat hominem ab his, quae facit et liberet eum de superbia eruens animam ejus a corruptione et vitam illius, ne transeat in gladium.

Jedoch brauchen wir nicht einmal uns so weit in diesen unbekannten Regionen eines außergewöhnlichen Seelenlebens zu verlieren, die Sache liegt noch viel natürlicher. Da den Aegyptern die Tödtung der Erstgeborenen angekündigt war, so mußten, zumal die Schrecken der neun vorhergehenden Plagen die Gemüther aufs Höchste geängstigt hatten, gerade die Erstgeborenen in der bangsten Erwartung sein, und mußte sich die Angst in ihren Träumen Ausdruck verschaffen. Sobald sie nun dem Tode nah erwachten, so konnten sie klar und deutlich einsehen und erklären, warum sie gezüchtigt wurden. Da nun die Träume mit zu dem Plane Gottes gehörten und durch Gottes Vorherverkündigung und frühere Züchtigung erregt waren, so können sie in ein so inniges Abhängigkeitsverhältniß (*τότε παραχρῆμα*) zum Befehle Gottes gesetzt werden, selbst wenn wir keine neue Züchtigung voraussetzen, die aber auch nicht geläugnet werden kann und soll.

Ohne Belang ist die Variante *δεινῶς* Vatic., Venet. al. gegen *δεινῶν* Sinait., Alex. 55 al., Vulg., Pesch., Arm., Arab.; übrigens ist klar, daß letzteres, als überwiegend stärker bezeugt, zu lesen ist; auch Fritzsche hat es in den Text aufgenommen. Hingegen ist schwer zu entscheiden zwischen *ἔθνησεν* Vatic., Venet. al. und *ἔθνησον* Sinait., Alex. al.

V. 20. Es erfaßte wohl auch Gerechte Anfechtung des Todes und eine Massen-Aufreibung fand in der Wüste Statt; aber nicht lange währte der Zorn.

Gegen die vom Verfasser bisher ausgeführte Parallele zwischen der gnadenreichen Leitung des Volkes Gottes und der strafenden Züchtigung der Aegypter könnte man den Einwand erheben, daß auch die Israeliten einst in der Wüste massenweise umkamen; denselben beseitigt er nun, indem er zeigt, daß dies nur eine πεῖρα θανάτου war und eine πεῖρα ὀργῆς (V. 15). Nicht als hätte eine große Menge Volkes (14,700, ohne die, welche schon vorher im Aufruhr das Kore umgekommen waren) den Tod nicht wirklich erlitten, sondern in Bezug auf das ganze auserwählte Volk war deren Tod nur ein Versuch, eine Anfechtung. Denn 1) dauerte die Strafe nicht lange, während die Aegypter auch nach der Tödtung der Erstgeburt der Strafe, wegen ihrer Hartherzigkeit verfallen blieben. 2) War es doch eben nur ein Bruchtheil der Israeliten, welcher umkam, während die Aegypter vollständig dem Untergang bestimmt waren (nicht zwar das ganze Volk, wohl aber die Repräsentanten desselben, welche allein mit den Israeliten in Beziehung kamen, Pharao mit den Seinigen). 3) Kam das Heil bei den Israeliten durch das ihnen eigene zwischen ihnen und Gott als Mittler bestellte Priesterthum, durch die Beziehung desselben zu den Vätern und dem Bunde (V. 22, 23, 25), während dies Alles bei den Aegyptern fehlte, ja die Priester derselben gerade durch ihre Zaubereien und Gaukeleien das Volk zum Unglauben verführten und so ins vollständige Verderben stürzten. Vgl. zu diesen VV. u. Num. 16.

V. 21. Denn schnell wurde ein untadeliger Mann ihr Vorkämpfer. Mit der seinem heiligen Dienste eigenen Waffe, dem Gebete und der Weihrauch-Sühne, trat er entgegen dem Zorne und setzte ein Ende dem Unheil, indem er zeigte, daß er dein Diener sei.

V. 22. Er besiegte aber den Aufstand nicht durch Körperkraft, nicht durch Gewalt der Waffen, sondern durch das Wort unterwarf er den Würger, indem er an die Eide und die Bündnisse mit den Vätern erinnerte.

Im Anschluß an die bildliche Darstellung des Verderbers in Aegypten in VV. 15 u. 16 wird auch der Untergang der Israeliten in der Wüste als von einem Würger (κολάζοντα V. 22, ὀλοθρεύων V. 25) ausgehend dargestellt; deßhalb erhält er den Aaron als Gegenkämpfer (προεμάχησε, ὅπλον, ἀντέστη, ἐνίκησε). Umgekehrt sehen wir aus der Darstellung Aarons als Kriegers, daß auch sein Gegner als Streiter gedacht ist, gerade wie das strafende Wort Gottes in VV. 15 u. 16. Da nun dort eine bloße Personifikation und keine Hypostasirung anzunehmen ist, so auch hier nicht, obgleich die Ausdrücke an und für sich recht wohl von einem

Engel verstanden werden können. Freilich werden ähnliche Strafen im A. T. den Engeln zugeschrieben, wie 4. Kön. 19, 36; Paral. 21, 16, aber Num. 16 wird doch zu bestimmt der Tod nicht dem Schlagen des Engels, sondern einem andern Gott dienstbaren Geschöpfe, dem Feuer, zugeschrieben; es wäre aber doch wohl sehr gekünstelt, nun auch noch die Engel als Zwischenglieder einzuschieben. Auch wird das Verderben in V. 25 zum hl. Priesterschmucke in ein Verhältniß gesetzt, das eher auf einen Teufel, der vor dem Heiligen flieht, vor ihm sich fürchtet, als auf einen guten Engel paßte. Von einem bösen Engel hat aber gewiß noch Niemand die Stelle verstanden. Es ist dieselbe Personifikation, die unserm „Todesengel" zu Grunde liegt.

ἄμεμπτος — θεράπων. Aus zweifachem Grunde war Aaron geeignet, den Zorn Gottes abzuwenden: 1) weil er an dem Murren des Volkes keinen Antheil hatte, ja gegen ihn dasselbe unverdient gerichtet war; 2) weil er der rechtmäßige Hohepriester war, was er dadurch am deutlichsten bewies, daß, nachdem diejenigen, welche sich die priesterlichen Funktionen angemaßt hatten, umkamen und Anderen Ursache des Todes wurden, er durch seine priesterlichen Funktionen das Volk vom Tode errettete. Es ist also hier θεράπων nicht von einem persönlichen privaten Dienste des Aaron zu verstehen (dies wird durch ἄμεμπτος ausgedrückt), sondern = λειτουργός, öffentlicher Diener zu fassen, er übte ja die ihm eigene λειτουργία (von λέϊτος = λήϊτος = λάϊτος, publicus).

τὸν ὄχλον (V. 22) lesen alle ältesten Codd.: Vatic., Sinait., Alex., Venet. und alle vier alten Uebersetzungen. Also verdient sowohl die Variante ὀλοθρεύοντα, 157, 248, welche die ed. Compl. aufgenommen hat, als auch die Konjektur Bauermeisters: χόλον, welche Grimm u. A. billigen und Fritzsche in den Text aufgenommen hat, keine Beachtung. Und in der That gibt auch ὄχλον einen guten Sinn. Freilich darf man es nicht mit Nachtigal von einer Schaar von Würgengeln oder mit Kantacuz. und Hasse von dem Volkshaufen verstehen. Ersteres bedarf keiner Widerlegung und gegen letzteres ist entscheidend, daß es sich bei der Fürbitte Aarons nicht um eine Beschwichtigung des Volkes, das ja, auf das Schrecklichste gestraft, an keinen Aufstand mehr dachte, sondern um eine Besänftigung des Zornes Gottes handelte, Num. 16, 46 und hier V. 21. Und was Kantacuz. behauptet, durch eine Rede habe er das Volk beruhigt, ist durchaus gegen den Zusammenhang; denn unter λόγῳ sind offenbar die geistigen Waffen des Gebetes und der Mahnung Gottes an seine eidlichen Versprechungen zu verstehen, wie dies der Verfasser sehr deutlich erklärt durch ὅρκους π. — ὑπομνήσας. Auch vermißte man,

wenn man ὄχλον von der Volksmenge verstehen wollte, den durch ἀλλά indizirten Gegensatz; oder was sollte es heißen: Er beruhigte das Volk nicht durch materielle Kräfte, sondern den Strafenden unterwarf er durch das Wort?

Schmid u. A. verstehen unter ὄχλον die durch die Feuerplage entstandene Verwirrung, aber auch dies paßt nicht in den Zusammenhang, denn offenbar soll Aaron durch ἐνίκησε τὸν ὄχλον gegen denselben Feind als Sieger dargestellt werden, gegen den er überall als Gegenkämpfer auftritt. Dies ist aber, um ohne Bild zu reden, die durch den Aufstand verübte Sünde, und die für dieselbe verhängte Strafe. Er kämpfte aber nicht gegen die Folgen der Strafe, sondern gegen die Ursachen derselben. Denn sein Kampf, seine ganze Wirksamkeit ist eine priesterliche und speziell sühnende, vermittelnde. Verstehen wir also unter ὄχλον den Aufstand, nicht in seiner physischen Realität, denn als solcher war er vorüber, sondern in seiner Sündhaftigkeit und Straffälligkeit, in der er noch zu überwinden war, so lösen sich alle Schwierigkeiten. Denn es wird doch Niemand daran Anstoß nehmen, daß von einem Siege über die Sünde gesprochen wird; es wird dadurch die entsetzliche Macht der Sünde ausgedrückt, die gegen den Menschen selbst sich erhebt und mit unwiderstehlicher Gewalt Rache fordert. Von diesem Siege über die Sünde ist im N. T. viel mehr die Rede; natürlich, denn eine eigentliche Ueberwindung der Sünde in Bezug auf Schuld und ewige Strafe hat erst durch Christus Statt gefunden.

V. 23. Denn als schon haufenweise die Todten übereinander gefallen waren, schnitt er inmitten stehend den Zorn ab und versperrte ihm den Weg zu den Lebenden.

Das absolut gesetzte μεταξύ findet seine Erklärung durch Num. 16, 48: Stans inter mortuos et viventes pro populo deprecatus est et plaga cessavit. Das örtliche Verhältniß drückt aber zugleich das geistige der Vermittlung aus: auf der einen Seite steht das reuige noch betende Volk, auf der anderen liegen die Todten vom Zorne Gottes geschlagen. Aaron tritt zwischen den zürnenden Gott und das noch bebende Volk und verhaut dem Weitergreifen des Zornes den Weg. Der Zorn Gottes wird also als ein auf die Israeliten einstürmender Feind dargestellt, dem Aaron sich in den Weg stellt, der Zorn erscheint identifizirt mit jenem verzehrenden Feuer in Num., das immer mehr um sich griff, das aber von Aaron abgeschnitten und abgesperrt wurde.

V. 24. Denn auf seinem langen Gewande war die ganze Welt und der Väter Glanz auf vierreihiger Steingravirung und deine Majestät auf dem Diadem seines Hauptes.

V. 25. Diesen wich der Verderber, die fürchtete er; denn es war die bloße Probe des Zornes hinreichend.

Wenn in Vers 21 und 22 die Besänftigung des Zornes Gottes durch Aaron aus seiner hohenpriesterlichen Würde und der kraft derselben dargebrachten Rauchopfersühne, sowie aus dem amtlichen auf den Bund Gottes gestützten Gebete hergeleitet wurde, so wird in VV. 24 u. 25 aus der hohenpriesterlichen Kleidung eine Motivirung desselben Gegenstandes entnommen. Und es entsteht somit nothwendig die Frage, ob damit ein neuer Grund eingeführt werden, oder der vorhergehende nur begründet oder erläutert werden soll. Wenn man die Begründung so faßt, daß nach unserm Verf. außer dem Gebet und Rauchwerk das hohepriesterliche Gewand durch eine magische Kraft „wie ein Amulet" gewirkt habe, so bedarf dies, weil es eine bloße Verleumdung ist, keiner Beachtung. Aber auch das kann nicht zugegeben werden, daß das Gebet und die Wirkung des Kleides „Zuthaten Pseudosalomons" zur pentateuchischen Erzählung seien. Denn was erstens das Gebet anlangt, so verstände sich dasselbe von selbst, wenn es auch nicht ausdrücklich in Num. 16 angegeben wäre; vgl. V. 46: Tolle thuribulum . . . pergens cito ad populum, ut roges pro eis. V. 48: Et stans inter mortuos et viventes pro populo deprecatus est et plaga cessavit. Die Verbindung des Gebetes mit dem Rauchopfer versteht sich aber auch von selbst, denn wenn auch im Pentateuch keine Formeln vorgeschrieben sind, die mit den religiösen Funktionen zu verbinden sind (ein einziges Gebet kommt vor Deut. 26, 12—14 bei der Ueberreichung des Zehnten und Darbringung der Erstlinge), so ist es immerhin wahrscheinlich, daß die später zu diesem Zwecke festgesetzten Gebete sich seit den ältesten Zeiten traditionell fortpflanzten. S. Döllinger, Heid. u. Judenthum, S. 813. Wenn ferner die Propheten so energisch vor bloßen Aeußerlichkeiten im Gottesdienste warnen und auf innere Heiligung drängen, was heißt das anders, als mit den Ceremonien das innere Gebet verbinden? Und erst das Rauchopfer ist ohne Gebet nicht denkbar; denn wenn man dem Weihrauch nicht auch eine „magische Wirkung" auf den Geruch Gottes zuschreiben will oder mit Löhnis (Land u. Volk d. Hebr., S. 339) seine Bedeutung darin findet, daß er „den üblen Geruch, den das Verbrennen des Opferfleisches verbreitete, vertreiben und die Sinne des Frommen durch Wohlgerüche beleben sollte", so muß man ja in demselben den natürlichsten und sprechend-

sten Ausdruck des zum Himmel steigenden Gebetes erblicken, und fromme Juden haben es immer so aufgefaßt: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo: elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. Ps. 140, 2. Da aber Aaron hier nicht als veräußerlichter Ceremoniendiener, sondern als untadelhafter Bundespriester mit Recht dargestellt wird, so wird er keinen Weihrauch ohne Gebet, einen todten Leib ohne Seele, dargebracht haben, um den Tod abzuwehren.

Aber auch in der dem Gewande des Aaron zugeschriebenen Wirkung vermögen wir keine Zuthat zu erkennen, sondern nur eine weitere Ausführung dessen, was in der pentateuchischen Erzählung gegeben ist und folglich eine nähere Bestimmung des in V. 21, 22 Gesagten; und zwar könnte man die Wirkung des Gewandes als eine rein logische fassen. Nicht dem Weihrauch und Gebet als solchen, sondern insofern sie von dem von Gott bestellten Hohenpriester dargebracht wurden, wird ihnen die sühnende Wirkung zugeschrieben, wie dies hier ganz deutlich gesetzt ist (τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον . . . κομίσας δεικνὺς, ὅτι σος ἐστι θεράπων) und im Pentateuch aus der Natur der Sache und den Umständen ganz evident ist; denn gerade deßhalb war die Rotte des Kore vernichtet worden, weil sie die hohepriesterliche Würde Aarons nicht anerkennen wollte, und deßhalb wurde darauf die Feuerstrafe über das ganze Volk verhängt, weil sie mit den getödteten Aufrührern sympathisirten: Murmuravit omnis multitudo . . . contra Moysen et Aaron dicens: Vos interfecistis populum Domini. Wenn nun Aaron auf Befehl Gottes durch Ausübung seiner angegriffenen Würde das Verderben abwehrte, so ist doch klar, daß diese Würde durch dieses Wunder bestätigt d. h. die Macht des von Gott gesetzten Priesterthums offenbar werden sollte.

Als Hoherpriester also beschwichtigte Aaron durch Gebet und Weihrauch das Unheil; als Hoherpriester kennzeichnete er sich aber dadurch, daß er die von Gott verordneten, demselben zuständigen Gewänder trug. So kann dann, die Personifizirung des Unheils vorausgesetzt, in derselben bildlichen Sprache fortgefahren werden: Bei dem Anblicke der Amtstracht des Hohenpriesters floh der Verderber, die fürchtete er; und ist es nicht einmal nöthig, dem Gewande selbst eine positive Wirkung zuzuschreiben.

Bei dieser rein ideellen Beziehung des Ornates zu der Sühne, als Kennzeichen des Hohenpriesters, könnte man stehen bleiben, wenn κόσμος mit Vielen im Sinne von Schmuck zu nehmen wäre; denn wenn der ganze Schmuck des Gewandes als Grund der Befreiung angegeben wird, so heißt das doch so viel, als: weil Aaron in dem vollständigen Ornat, den Gott für den Hohenpriester vorgeschrieben hatte, erschien und sich also

in seiner Würde kenntlich machte, floh der Verderber. Aber wenn wir κόσμος in der allein zulässigen Bedeutung von Welt nehmen, wird zwar dann den dargestellten Gegenständen ein positiver Einfluß auf die Sühne beigelegt, aber dennoch hat der Verfasser auch so Nichts in die mosaische Erzählung hineingetragen, sondern dieselbe ausgedeutet, wie wir sehen werden.

Nicht nur die Auktorität der alten Uebersetzungen Vulg. u. Peschito: orbis terrarum, Arab.: totus mundus, sondern auch innere Gründe nöthigen κόσμος im Sinne von Welt zu nehmen. Denn nicht nur bei den alexandrinischen (Philo) und palästinensischen (Josephus) Juden, sondern auch im christlichen Alterthume findet sich die Vorstellung von der Abbildung der Welt auf dem hohenpriesterlichen Ornate, die also nur gewaltsam aus den fraglichen Worten unsers Verf. ausgeschlossen werden kann. Clem. Alex., Strom. V. p. 564 sagt: τοῦ ἀρχιερέως ὁ ποδήρης κόσμου ἐστὶν αἰσθητοῦ σύμβολον. In der weiteren Durchführung freilich, wo er in den Edelsteinen einerseits die Planeten, Sonne und Mond, anderseits die 12 Zeichen des Thierkreises und in den (vorausgesetzten) 366 Glöckchen am Gewande die Tage des Jahres erblickt, brauchen wir ihm ebenso wenig zu folgen, als dem allzu allegorisirenden Philo, der unter andern auch seine Logoslehre hineinträgt.

Mögen immerhin Philo (vgl. de Josepho 530 D: σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται) und Clemens (vgl. l. c. p. 561: Μακρὸν ἂν εἴη πάντα ἐπεξιέναι τὰ προφητικὰ καὶ τὰ νομικὰ τὰ δι' αἰνιγμάτων εἰρημένα ἐπιλεγομένους — σχεδὸν γὰρ ἡ πᾶσα ὧδέ πως θεσπίζεται γραφή) als Alexandriner die Symbolik zu weit getrieben haben, aber in der hohenpriesterlichen Kleidung wird doch gewiß jeder Unbefangene etwas mehr als Flitter für die Augen und Geklingel für die Ohren sehen, wenn man auch nicht speziell die Symbolik desselben mit Bestimmtheit angeben könnte. Jedenfalls sollte der ganze Ornat zur religiösen Erbauung dienen, den sinnlichen Menschen zum Uebersinnlichen, Göttlichen hinlenken; dazu war aber nicht nöthig, daß eine besondere Symbolik angegeben war, vielmehr ist jeder religiöse Gedanke, der sich an den erbauenden Gegenstand knüpft, berechtigt, und vom hl. Geiste, der die hl. Gegenstände angeordnet und die Herzen der Gläubigen leitet, intendirt. Und dabei kommt es nicht darauf an, wie nothwendig derselbe sich aus dem Objekte ergibt, sondern hauptsächlich auf die Subjektivirung, auf das Selbstfinden. Haneberg findet in der blauen Farbe des Untergewandes den Mittelzustand zwischen Licht und Finsterniß: Via contemplativa, in den Glöckchen an dem Saume desselben Bilder der Belehrung

und in den Granatäpfeln Bilder der Erfüllung der Gebote, in dem Ephod sammt Brustschilde und Golddiadem die via unionis u. s. w. Gesch. der Bibl. Offenb. IV, §. 28; Keil (Bibl. Arch. I, 180) läßt durch die Hyacinthfarbe den himmlischen Ursprung des Gesetzes, durch die Glöckchen den Klang und die Granatäpfel die Süßigkeit und den Duft des göttlichen Wortes symbolisirt sein. Andere noch anderes, ohne daß man behaupten könnte, diese Ideen seien nicht von Gott intendirt und den gläubigen Israeliten neben noch anderen in der frommen Betrachtung in den Sinn gekommen. Dann muß man aber auch wenigstens ebenso viel Berechtigung der Auffassung einräumen, welche das Weltall auf dem Gewande dargestellt findet, da diese so weit hinauf reicht, und wie die Stellung der Zeugen wahrscheinlich macht, so allgemein war. Dadurch aber, daß sie ein Hagiograph zu der seinigen macht, hat sie einen objektiven Charakter angenommen, und es kann uns nun nicht mehr die Frage beschäftigen, ob, sondern wie die Welt auf dem Me'îl ihren Ausdruck fand. Natürlich wird nach der verschiedenen physikalischen Auffassung der Welt auch die Deutung eine verschiedene sein, wie wir in der That der Meinung des Clemens v. Alex. über die Anzahl der Planeten und ähnlichen Ansichten Philos und Josephus und des hl. Hieronymus, der diesen hierin folgt, und des hl. Thom. 1, 2 q. 102. a. 5 ad 9m. nicht beizupflichten brauchen, zumal dieselbe, um die Bedeutung der ganzen Welt herauszubringen, auch die femoralia und anderes hinzunehmen, während unser Verf. auf der ποδήρης die Welt dargestellt findet. Sehr ansprechend ist die Deutung Loch's und Reischl's: „Der Talar des Hohenpriesters, als des Repräsentanten der gesammten gottgeheiligten Menschheit, die berufen ist, dem Schöpfer die Kreatur in Dank und Liebe aufzuopfern, vereinigt eben deßhalb in seinen Farben und seinem Schmucke die Sinnbilder der Welt, der himmlischen wie der irdischen. Das Violet-Blau war das Zeichen des Himmels, Byssus der Typus des Lichtes und aller reinen Schöpfung, Purpur das Bild des Lebens, Gold der Glorie. . . . Die Glöckchen am Saume deuten auf den Einklang des Universums." Aber sicher liegt nicht allein im Stoffe die Bedeutung, sondern auch in den daraus verfertigten Gegenständen, zumal es heißt: ἐπὶ ποδήρους nicht: im Gewande, sondern: an, auf dem Gewande, welcher Ausdruck nicht nur auf das Gewand selbst mit den am Saume befindlichen Glöckchen und Granatäpfeln (Exod. 28, 33), sondern auch an die übrigen über dem me'îl getragenen hohenpriesterlichen Stücke, das Ephod und das Choschen mit den Edelsteinen, ibid. 4 f., denken läßt.

Etwas anders der hl. Rabanus: Quatuor colores ad quatuor elementa referunt, ex quibus universa subsistunt: byssum terrae deputant, quae ex terra gignitur, purpuram mari, quae ex ejus conchis tingitur, hyacinthum aeri propter coloris similitudinem, coccum igni et aetheri . . . et justum esse commemorant, ut pontifex creatoris non solum pro Israel sed et pro universo mundo roget. . . . Mala punica et tintinnabula fulgura tonitruaque demonstrant sive terram et aquam et omnium elementorum in terre consonantiam et sic sibi universa perplexa, ut in singulis omnia reperiantur. Quod autem supra dicti colores auro intexti sunt, id significari volunt, quod vitalis color et divini sensus providentia universa penetret etc.

In dem ungenähten ein Stück bildenden blauen me'il hat man immer ein Bild des blauen allbedeckenden Himmels und in den funkelnden Edelsteinen auf dem Brustschilde die denselben zierenden Sterne gesehen, ein Gedanke, der dem Juden um so näher lag, als er das Firmament als eine über die Welt ausgespannte Bedeckung, raqia' von raqa', ausspannen, faßte. Vgl. Ps. 103, 2: Extendens coelum sicut pellem. Is. 40, 22: Qui extendit velut nihilum coelos et expandit eos sicut tabernaculum. Vgl. 44, 24; 45, 12. Die Glöckchen und Granatäpfel konnten diese sinnliche Welt (κόσμος, αἰσθητός Clem. Alex.) symbolisiren, weil sie nicht nur das den Sinnen am meisten Gefallende und das Kostbarste, was die sinnliche Welt für Kleidung bietet: Gold, Purpur, Karmesin und Byssus enthielten, sondern auch alle Sinne zu beschäftigen geeignet waren: die herrlichsten Farben die Augen, der helle Ton der Goldglöckchen die Ohren, der erfrischende Geschmack und der liebliche Geruch der Granatäpfel den Geschmack und Geruch. Durch diese Darstellung der Welt auf dem Gewande erschien Aaron als Repräsentant der ganzen Schöpfung vor Gott, durch die auf die Steine eingravirten Namen der Stammväter, als Repräsentant des auserwählten Volkes und der gottgefälligen Väter desselben, als Bundespriester, durch die Aufschrift des Diadems: Heilig dem Herrn, als eigenstes Eigenthum, als speziellster Diener und Priester Gottes. Der Verderber mußte also ebenso vor ihm weichen, als es ihm nicht gestattet ist, den von Gott gewollten Bestand der Schöpfung zu vereiteln, den Bund, den Gott mit seinem Volke geschlossen und dessen Erwählung in den Vätern und diese selbst zu mißachten, als er die Majestät Gottes, die der Hohepriester gleichsam auf der Stirne trägt, scheuen muß. Die Welt ist das Geschöpf Gottes, die natürliche Offenbarung Gottes, das Brustschild stellt das Volk Gottes, die übernatürliche Offenbarung Gottes, die Mitra den Namen Gottes, Gott selbst, dar. Vor Gott aber muß der

Verderber fliehen. Man sieht, wie in dieser Darstellung die Titel für die Macht Aarons gradatim immer spezieller, dringender werden. Da nun jene Bedeutung des hohenpriesterlichen Amtes nicht vom Verfasser erfunden, sondern nur aufgefunden und angewandt ist, so kann die Wirkung, die er demselben beilegt, keine Zuthat zum mosaischen Berichte genannt werden. Zugleich aber ergibt sich von Neuem, daß V. 24 dieselben Waffen des Hohenpriesters nur in einer andern Form wie in VV. 21, 22 vorführt.

ἐπὶ τετραστίχου λίθου γλυφῆς läßt eine dreifache Konstruktion zu: Auf vierreihiger Steingravirung, oder: auf der Gravirung vierreihigen Gesteines, oder: auf der Vierreihe (τετράστιχον als Subst. genommen) der Steingravirung, was auf dasselbe hinausläuft. Alex., Ephr., Venet. al. lesen λίθων ohne Sinnveränderung. Gemeint sind die Edelsteine auf dem Choschen des Hohenpriesters, welche vier Reihen von je drei Steinen, die Namen der 12 Stämme eingegraben trugen. — ἐφοβήθησαν lesen Vatic. 68 al., Pesch., Arab., ἐφοβήθη Alex., Ephr., Venet. al., Vulg., Arm. Der Sinaiticus liest ἐφοβήθησαν, hat also durch das Punktiren des σαν, dessen zweifelhafte Berechtigung ausgedrückt. In den Zusammenhang paßt der Plural durchaus nicht, da, wie wir oben sahen, nicht die aufrührerischen Israeliten zu beschwichtigen waren, sondern der Verderber, es muß also ὀλοθρεύων wieder Subjekt zu ἐφοβήθη sein. Auch die äußeren Gründe sprechen vielmehr für ἐφοβήθη; Veranlassung zur Aenderung gab wohl das Bedenken, dem Todesengel Furcht vor heiligen Gegenständen beizulegen, oder δὲ nach ταῦτα, da, wenn auch dasselbe Subjekt bleibt (die Prädikate sind ja synonym), keine adversative Partikel stehen zu können scheint. In codd. Venet. 253 ist δέ ausgelassen und im Sinait. ist es mit Punkten gezeichnet. Aber, daß es ursprünglich sei, zeigt die Uebereinstimmung der übrigen Denkmäler; auch die Vulg. ist nicht dagegen, wenn sie et haec übersetzt; sie hat erkannt, daß es eben blos metabatisch ist und deßhalb recht wohl durch eine konjunktive Partikel gegeben werden kann.

Neunzehntes Kapitel.

Letzte Parallele zwischen Aegyptern und Israeliten. Jene fanden im Rothen Meere ihren Untergang, diese erfuhren die wunderbarste Wohlthätigkeit Gottes. Das Thema enthält V. 5: . . . ὁ μὲν λαός σου παράδοξον ὁδοιπορίαν περάσῃ, ἐκεῖνοι δὲ ξένον εὕρωσι θάνατον.

V. 1. Aber auf den Gottlosen lastete unerbittlicher Zorn bis zu Ende; denn er sah auch ihre Zukunft voraus.

V. 2. Daß, nachdem sie selbst auf deren Entfernung bedacht gewesen waren und dieselben mit Eifer entlassen hatten, sie nach veränderter Gesinnung sie verfolgen würden.

V. 3. Denn während sie noch mit der Leichenbestattung beschäftigt waren und über den Gräbern der Todten wehklagten, faßten sie einen neuen Rathschluß der Thorheit, und diejenigen, welche sie unter Bitten weggedrängt hatten, die verfolgten sie wie Flüchtlinge.

μέχρι τέλους als Gegensatz zu: *οὐκ ἐπὶ πολύ* (18, 20) bezieht sich zunächst auf die Zeit: Gegen sie entbrannte Gottes Zorn nicht zeitweilig, wie gegen sein Volk, sondern andauernd bis zum Ende. Es steht aber auch synonym mit *ἐπὶ τοῦτο τὸ πέρας* V. 4 und zu *τὴν λείπουσαν ταῖς βασάνοις προσαναπλήρωσωσι* und ist also auch von der Vollendung, der höchsten Stufe der Strafe zu verstehen. Vgl. die Ausl. zu Johan. 13, 1: (*ὁ Ἰησοῦς*) *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.*

Die Voraussicht der Zukunft der Aegypter kann als Grund (*προῄδει γάρ*) des anhaltenden Zornes Gottes und ihrer gänzlichen Vernichtung angegeben werden, insofern man voraussetzt, daß Gott seinen Zorn abgelegt hätte, wenn er ein anderes Verhalten der Aegypter vorausgesehen hätte. Weil er aber vorausgesehen, daß sie trotz der dringenden Entlassung der Israeliten sie doch wieder verfolgen würden (denn dies ist unter dem *μέλλοντα* zu verstehen, wie das epexegetische *ὅτι* . . . zeigt), hat er seinen Zorn bis zum Ende bewahrt.

Dagegen erhebt sich aber die große Schwierigkeit, daß also unser Verf. nach semipelagianischer Lehre Gott die Menschen nicht blos wegen wirklich begangener, sondern selbst wegen blos vorhergesehener Sünden bestrafen läßt.

Darauf ist zu erwidern, daß die Bekehrung des Menschen nicht allein von ihm selbst abhängt, sondern zugleich von der göttlichen Gnade, bestehe dieselbe nun in äußeren Verhältnissen oder in inneren Einsprechungen und in Kräftigung des Willens. Weil nun Gott voraussah, daß die Aegypter mit seiner hinreichenden Gnade nicht mitwirken würden

(weil er ihre Zukunft voraussah), deßhalb benahm er sich nicht so gnädig gegen sie, wie gegen die Israeliten; hätte er einen besseren Gebrauch seiner Gnaden vorausgesehen, so würde er ihnen reichlichere Gnaden gespendet haben, ähnliche Mittel an die Hand gegeben haben wie seinem Volke, um ihre Sünden zu sühnen; so aber stand ihnen der Zorn Gottes bis zum Ende bevor. Damit ist nun nicht gesagt, daß in der Zwischenzeit, wo sie durch die letzte Plage bis ins Innerste erschüttert waren, Gott nicht seinen Zorn gelegt habe, wenn anders die Besserung aufrichtig war; aber gerade die schnelle Reue über die Entlassung scheint zu beweisen, daß auch das letzte Mittel, das Gott angewandt, umsonst gewesen war, wenigstens keine innere Umwandlung hervorgebracht hatte; wenn aber auch in der Zwischenzeit der Zorn blieb, weil die Sünde fortdauerte, dann bezog sich Gottes Zorn nicht auf zukünftige, sondern auf gegenwärtige Sünden und das Vorauswissen der Zukunft ist nur insofern Grund des Zornes, als dasselbe die Kenntniß der gegenwärtigen Unbußfertigkeit einschließt.

ἐπιστρέψαντες lesen Vatic., Sinait. (ἐπεστρέψαντες), Ephr., Venet. al., Pesch., Arm., Arab. (averterunt a se) gegen ἐπιτρέψαντες Alex. 55 al., Vulg. (edit. Clem.). Man sieht, daß die erstere besser bezeugte Lesart verändert wurde, um das schwierige ἐπιστρέψαντες zu beseitigen. Man hat nach dieser Veränderung nämlich den Sinn: Sie erlaubten ihnen, befahlen ihnen, sich zu entfernen, wobei allerdings noch die Rektion dieses Verbums mit Genitiv. τοῦ ἀπ., das sonst mit dem bloßen Infinitiv verbunden wird, auffällt.

Bei ἐπιστρ. vermißt man einen Objektsakkusativ, da nur das Medium ἐπιστρέφεσθαι absolut steht, in dem Sinne: zurückkehren, beachten, respicere (τινός oder ἐπὶ τινί). Aber es wurde schon oben aus Buttmann bemerkt, daß die Scheidung zwischen transitiven und intransitiven Verben unmöglich ist, da der transitive oder intransitive Gebrauch vielfach von dem Belieben des Schriftstellers abhängt. Wir können also mit Fug und Recht ἐπιστρέψαντες medial fassen; und nehmen wir die erste Bedeutung: zurückkehren, so erhalten wir den Sinn: Nachdem sie selbst von der Abwesenheit (wegen der Bestattung) oder von der Entfernung oder vom Vernichtetsein (s. Passow ἄπειμι) zurückgekehrt waren, wie in der That sechs Handschriften der Vulg. übersetzen: ipsi cum reversi essent; 16 andere bei Lukas Brug. verbinden beides: cum ipsi reversi essent et permisissent, nur 8 codd. desselben Lukas haben die lectio der edit. Clem. Mit Unrecht führt man also die Vulg. gegen die ältesten codd. an.

Die zweite Bedeutung, die den Gedanken dem parallelen Gliede *καὶ μετὰ σπουδῆς προπέμψαντες* und dem nachdrucksvollen *οὓς ἱκετεύοντες ἐξέβαλον* (V. 3) synonym macht: „nachdem sie selbst ganz und gar auf ihre Entfernung bedacht gewesen waren" paßt besser in den Zusammenhang. Diese Fassung hat zwar die grammatische Regel gegen sich, daß nur dann das Subjekt beim Akkus. mit Inf. ausgelassen werden darf, wenn es zugleich Subjekt des Hauptsatzes war, man kann aber *αὐτούς* (von *προπ.* als Objekt abhängig) als Subjekt zu *ἀπεῖναι* heraufnehmen.

Die var. l. *ἀπιέναι*, welche von wenigen jüngeren codd.: 106 al. geboten wird, verdient keine besondere Beachtung. Die alten Uebersetzungen (Vulg.: ut se educerent, Arab.: a discessu, Pesch.: ad discedendum), welche den Begriff des Weggehens ausdrücken, können deßhalb nicht für *ἀπιέναι* angeführt werden, weil ja hier dem Sinne nach *ἀπεῖναι* das Weggehen, aber in der nachdrücklichsten Weise bezeichnet; statt zu sagen: Sie wollten, daß sie fortgingen, heißt es nachdrücklicher: Sie wollten, daß sie fort seien. Nimmt man *ἐπιστρ.* in der Bedeutung zurückkehren, dann ist *ἀπιέναι* gar nicht zulässig.

προπέμψαντες nicht blos entlassend, sondern geleitend; denn *προπ.* ist der terminus technicus für ein ehrenvolles zumal Leichen-Geleite. S. Passow s. v. Dies paßt auch wohl zu *μετὰ σπουδῆς* und zu dem ersten Hemistichium; denn da in demselben ein außerordentlich starkes und thatkräftiges Verlangen ausgedrückt ist, die Israeliten möchten fort sein, so würde eine bloße Entlassung oder Entsendung im zweiten Gliede den Gedanken des ersten nicht stärker, wie erforderlich, sondern matter ausdrücken. Damit stimmt auch, was wir zu 10, 17 von den Geschenken der Aegypter auf andere Gründe gestützt gesagt haben.

ἐν χερσὶν ἔχοντες τὰ πένθη kann nicht von der inneren Trauer verstanden werden, sondern von den ganzen Bestattungsceremonien; denn nur solche kann man in den Händen haben, mit solchen beschäftigt sein. Um die Umständlichkeit und Menge derselben, wie sie bei den Aegyptern Sitte waren (Herodot II, 1), auszudrücken, ist der Plural *πένθη* gesetzt; darin liegt auch der Grund, warum der Verfasser 18, 12 sagen konnte, es hätten die Menschen nicht zum Begraben hingereicht; und hier, sie wären noch nicht mit der Bestattung zu Ende gewesen, als sie schon ihren Sinn änderten. Freilich wird auch dadurch die große Unbeständigkeit des Pharao und der Seinigen sehr emphatisch gezeichnet: Als sie mit den Folgen der letzten Plage, die ihren Sinn einigermaßen geändert hatte, noch nicht aufgeräumt hatten, wurden sie schon wieder ungläubig.

ἐπεσπάσαντο λογισμὸν ἀνοίας. Nicht durch die Umstände veranlaßt, sondern mit der freiesten Entschließung zogen sie den neuen thörichten und sündhaften Entschluß mit Gewalt, mit den Haaren herbei. Wahrlich stärker kann die Freiheit in diesem Entschlusse nicht betont werden und es konnte deßhalb der Verf., ohne Gefahr mißverstanden zu werden, ihr Endgeschick einer ἀξία ἀνάγκη V. 4 zuschreiben.

V. 4. Denn es zog sie das verdiente Verhängniß zu diesem Ende und brachte ihnen Vergessenheit des Geschehenen bei, damit sie die an ihren Qualen noch fehlende Strafe vollmachten,

V. 5. Und dein Volk einen wunderbaren Weg zurücklegte, Jene aber einen wunderbaren Tod fänden.

Den Grund für die unbegreifliche Thorheit der Aegypter, daß sie nämlich trotz der evidentesten Beweise des Wirkens Gottes, doch noch nicht zu einer vollkommenen Sinnesänderung gelangten, kann der Verf. in Nichts anderem finden, als in einem Verhängnisse, in einer „verdienten Nöthigung", die sie dazu zog. Es ist dies derselbe Gedanke, der auch in Exodus ausgesprochen wird, daß der Herr den Pharao verhärtet, vgl. Röm. 9, 17. Und wie hier als Zweck der Verhärtung angegeben wird: ut populus quidem mirabiliter transiret, illi autem novam mortem invenirent, so ganz ähnlich dort: idcirco autem posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam et narretur nomen meum in omni terra und Röm. 9, 22 f.: Quodsi Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.

Diese Zweckbestimmung und das Verhängniß scheinen aber eben so sehr mit der allgemeinen voluntas dei salvifica, welche eine nothwendige Folgerung seiner Weisheit, Güte und Heiligkeit ist, als auch mit der menschlichen Freiheit zu streiten. Aber wenn auch vielleicht die Stellen im Pentateuch und im Römerbriefe Schwierigkeiten machen könnten, in unserem Buche sind dieselben nicht möglich, ja durch die Angaben desselben finden auch jene Stellen ihre vollständige Erklärung. Denn, was die Allgemeinheit des beseligenden Willen Gottes anlangt, so ist er aufs Entschiedenste in K. 11, 24 ff. mit spezieller Beziehung auf das bessernde Strafverfahren gegen die Aegypter (V. 20 ff.) und auf die das Maß der Sünde füllenden Kananäer 12, 2 ff. ausgesprochen und aus dem göttlichen Wesen dargethan, 12, 2, 10, 29 ff. Derselbe Gott also, der in dem der menschlichen Entschließung vorausgehenden Willen (voluntas an-

tecedens) ernstlich will, daß alle Menschen, auch die Sünder, so lange sie auf Erden weilen, selig werden, will mit dem der menschlichen Sünde folgenden Willen (voluntas consequens), daß manche in der Sünde verbleiben und gestraft werden, d. h. er bewirkt ihre Verhärtung. Dies darf aber, um den so eben behaupteten gnädigen Willen nicht wieder aufzuheben, nicht von einem positiven Einflusse Gottes auf den Menschen verstanden werden, der den Widerstand desselben gegen die Gnade bezweckte; würde ja doch auf diese Weise Gott als Spender der Gnade zum Guten (denn immer hat der Mensch die gratia sufficiens) und als Anstifter zum Bösen sich selbst widersprechen und widerstehen. Aber auch nicht eine bloße Zulassung oder gar ein bloßes Vorherwissen der Verstockung ist in der göttlichen Verhärtung enthalten, obgleich auch bemerkt werden muß, daß in der hl. Schrift häufig die bloße Zulassung Gottes wie ein positives Einwirken gefaßt wird. Vgl. 2. Kön. 24, 1: Et addidit furor Domini irasci contra Israel commovitque David in eis dicentem: Vade, numera Israel et Judam mit der Parallelstelle 1. Paral. 21, 1: Consurrexit autem Satan contra Israel et concitavit David, ut numeraret Israel. Auf dieses Zulassen führt einmal der hl. Augustinus die Verhärtung zurück, ep. 194 n. 14 ad Sixt.: Non indurat (Deus) impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.

Der positive Einfluß Gottes auf die Verstockung liegt darin: 1) daß er dem Menschen, der seiner Gnade beharrlich widersteht, dieselbe nach gerechtem Gerichte entzieht, d. h. nicht so reichlich mittheilt, als er könnte, auf daß der Mensch leichter und sicherer sich bekehrte. Dieses streitet aber nicht mit Gottes Güte; denn die hinreichende Gnade spendet er, so lange der Mensch lebt, immer; und nicht mit seinem allbeseligenden Willen; denn die Entziehung der Gnade für vorhergehende Sünden ist eine That der voluntas consequens. 2) Daß er ein solches sittliches Gesetz aufgestellt hat, daß je mehr der Mensch sündigt, er um so schwieriger sich bekehren kann, um so mehr in die Sünde und deren Folgen verstrickt wird, um so schwerer abzulegende Gewohnheiten annimmt und um so schwieriger der Gewalt der äußeren Verhältnisse sich entziehen kann. Aber dies will Gott nicht voluntate antecedente; denn Gott beabsichtigte durch die Solidarität der Umstände und der Möglichkeit, sich Gewohnheiten zu erwerben, Erleichterung und Befestigung im Guten; also wiederum ist es des Menschen Schuld, wenn er durch Mißbrauch der von Gott in seine Natur gelegten Mittel dem Verhängniß des Bösen verfällt; deßhalb nennt dasselbe unser Verfasser ein verdientes (ἀξία ἀνάγκη). 3) Kann die Verstockung des Menschen Gott zugeschrieben werden, insofern sie für seine

Weisheit Mittel wird, sogar Gutes daraus zu ziehen. Aber auch diese Anordnung Gottes entspricht nicht der voluntas antecedens, kraft deren er ja den Weltzweck durch Beseligung aller (vernünftigen) Geschöpfe erreichen will; erst durch das moralische Uebel wird er veranlaßt, auch dieses in die Weltordnung einzufügen, und aus dem gegebenen Bösen Gutes zu schaffen; dabei sind aber jene Güter, die aus der Sünde folgen, nicht Zweck der Sünden, die Gott zuläßt, als wenn Gott die Sünden wollte, um Gelegenheit zu haben, daraus das gewünschte Gute zu ziehen, sondern sie sind nur conditio sine qua non für die Zulassung, insofern Gottes Weisheit die Sünde nicht zulassen könnte, wenn er sie nicht zum Guten lenken könnte. Neque Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo aliquid sineret esse in opere suo, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene etiam faceret de malo. S. Augut. Enchir. c. XI. Vgl. Less. de Perf. div. l. XI, c. 6. Wir können nun im Allgemeinen manche Zwecke, die Gott durch die Sünden erreicht, angeben, aber im besondern Falle dürfen wir uns nicht vermessen, die göttlichen Absichten ergründen zu wollen, wenn wir nicht darüber von Gott selbst, wie im vorliegenden Falle, belehrt werden. Gott wollte sich verherrlichen in den Wundern des Durchzuges durchs Rothe Meer, V. 5; die Aegypter sollten erkennen, daß er der Herr sei, Exod. 10, 1; 14, 4, 17; sein Volk sollte befreit und verherrlicht werden u. s. w. Vgl. über die Verhärtung im Allgemeinen Chrysost. hom. XIV in ep. ad Roman. Franzelin, de Deo Uno, thes. 65.

Von einer Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit durch die göttliche Ursächlichkeit in der Verstockung des Pharao kann aber schon darum nicht die Rede sein, da ja die ganze Thätigkeit Gottes nur Ausfluß der voluntas consequens war, d. h. desjenigen göttlichen Willens, der die menschlichen freien Entschließungen zum Bösen voraussetzt. Und sowohl der Bericht der Exodus, der nicht minder dem Pharao selbst, als Gott die Verhärtung zuschreibt, als auch die Darstellung unseres Buches, welches nicht genug die freiwillige Thorheit der Aegypter, die durchaus nicht glauben wollten, tadeln kann (vgl. nur V. 3), wahren der Selbstbestimmung auch unter dem Einflusse der göttlichen Ursächlichkeit ihre vollen Rechte.

Nur eine Schwierigkeit erhebt sich gegen das Gesagte, die Zweckbestimmung: damit sie das Maß der ihnen gebührenden Strafen vollmachten; denn daraus scheint zu folgen, daß ihnen ein bestimmtes Maß von Strafe von vornherein zugedacht war, daß Gott also voluntate antecedente seine Gerechtigkeit in einem bestimmten Grade an

ihnen zeigen wollte, und deßhalb die fortgesetzte Sünde derselben als Mittel zu seinem Zwecke gebrauchte.

Dagegen ist aber zu bedenken, daß durch ἵνα nicht immer eine Absicht, ein Zweck, ausgedrückt wird, sondern blos eine Folgerung, die, weil im objektiven Zusammenhang der von Gott gesetzten Ordnung der Dinge enthalten, als Zweck gefaßt werden kann. Jedenfalls soll hier durch ἵνα... ἀναπληρώσωσι κόλασιν nicht Gott eine Absicht beigelegt werden, sondern eine Zweckbestimmung des Verf. für die Thätigkeit des Geschickes (εἵλκε — ἀνάγκη καὶ — ἐνέβαλεν); höchstens könnte dem Geschicke als Person gefaßt eine solche Absicht zugeschrieben werden; aber dann ist die Ausdrucksweise bildlich und sagt eben, auf die eigentliche Bedeutung zurückgeführt, nichts Anderes, als was die objektive Zweckbestimmung des Schreibenden. Das Maß von Strafen, welches durch die letzte Sünde voll werden sollte, ist aber nicht bestimmt durch einen absoluten Beschluß Gottes, sondern durch die Sünden, welche schon vorausgegangen waren, besonders durch die thörichtste Abgötterei. Und es darf nicht einmal das Maß der Strafe verstanden werden, welches den Aegyptern überhaupt hier und dort zukam, sondern es ist speziell der Untergang im Rothen Meere gemeint, der aus zweifachem Grunde als die den Aegyptern zugemessene Strafe bezeichnet werden kann, 1) weil der Tod das bestimmte letzte Maß aller zeitlichen Strafe ist; 2) weil für unsern Verfasser, der aus Exodus die bestimmte Strafe der Aegypter kannte, dies das vollzumachende Maß war. Um nämlich die äußerste Strafe, die sie verdient hatten, auf dieser Welt zu erfahren, den gänzlichen Untergang, mußten sie den Israeliten nachsetzen und darum ihren Entschluß der Entlassung aufgeben und darum alle die vorausgegangenen Strafen vergessen. Diesen objektiven Zusammenhang drückt der Verfasser so aus, daß er für das Vergessen als Zweck die Erfüllung jener bestimmten Strafe hinstellt.

προαναπληρώσωσι ist nach Zeugniß des Sinait. (προσαναπληρώσουσι), Alex., Ephr. rescr. al. gegen προσαναπληρώσωσι zu vertauschen; προ und προς werden in den Handschriften häufig verwechselt und προαν. gibt hier keinen rechten Sinn.

ὁδοιπορίαν περάσῃ übersetzt die Vulg. einfach durch transiret und das mit Recht; denn die Uebersetzung Schmid's: eine wunderbare Reise vollendete, verwechselt περάω mit περαίνω und die von Loch: seine wunderbare Wanderung fortsetzte, verstößt ganz gegen den Sprachgebrauch und Zusammenhang, da offenbar nur vom Durchzug durchs Rothe Meer die Rede ist. περάω wird mit dem Akkus. verbunden, der den Raum ausdrückt, welcher durchschritten, zurückgelegt wird. Nun be-

deutet aber ὁδοιπορία nicht den Weg als Raum, sondern die Reise, Wanderung. Man müßte also annehmen, der Verfasser habe per metonymiam den Raum, der zurückgelegt wurde, verstanden, wofür allerdings mit einiger Wahrscheinlichkeit 18, 3 der Ausdruck ἀγνώστου ὁδοιπορίας, in dem ὁδοιπορία die Wegstrecke bedeuten muß, wenn nicht ἀγνώστου metonymisch gefaßt wird, angeführt werden könnte; und dann haben wir einfach: den Weg (durch das Rothe Meer) zurücklegte. Aber wahrscheinlicher ist, daß der Verfasser eingedenk der Etymologie von ὁδοιπορία (von πορεύω das ebenso wie περάω eigentlich hinüber-, hindurchschaffen von περά, Sanskr. paras, param, vgl. Lat. porta, portus mit perītus und Goth. faran, gehen) jene bekannte Konstruktion gebildet hat, welche mit dem Verbum intransitivum (περάω ist tansit. und intransit.) ein Objektsakkusativ desselben Stammes verbindet (wie νίκην νικᾶν), also statt ὁδοιπ. πορεύεσθαι das gleichbedeutende ὁδ. . . . περᾶν gesetzt hat. Darin ist zugleich eine Paronomasie enthalten, wodurch der Ausdruck dem Inhalte entsprechend eine Auszeichnung erhält, welche noch durch die Alliteration: παραδ., ὁδοιπορ., περ. erhöht wird.

V. 6. Denn die ganze Schöpfung wurde in ihrem eigenen Wesen von Neuem wieder gebildet, indem sie den ihr eigensten Befehlen gehorchte, damit deine Kinder ungefährdet bewahrt werden.

Durch diesen allgemeinen Kausalsatz wird das Wunderbare in den erwähnten Ereignissen, namentlich aber der wunderbare Durchzug (παράδοξον, ξένον) der Israeliten durchs Rothe Meer näher erklärt: Alle Geschöpfe trugen durch Veränderung ihrer Natur zu den Wundern bei.

In dem Ausdruck πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο kann ἄνωθεν kaum: Von oben, durch himmlischen Einfluß (Pesch., Arab.), sondern nur wie häufig: vom Anfang, von vorn, ab initio, Vulg., übersetzt werden. Dies kann aber wieder in zweifachem Sinne verstanden werden: 1) die Elemente wurden in den ursprünglichen Zustand zurückversetzt, in dem sie nämlich zur Zeit der Unschuld des ersten Menschen sich befunden hatten, wo sie dem Menschen nicht schadeten, sondern nur dienten. So der hl. Bonaventura. Dagegen scheint aber zu sprechen ἐν ἰδίῳ γένει, ad suum genus; denn jenes Verhältniß der Geschöpfe zum Menschen kann doch nicht als denselben wesentlich bezeichnet werden, da es vielmehr ein reines Geschenk Gottes, eine Folge der freiwilligen Erhebung des Menschen über seinen natürlichen Stand war. Auch ist nicht anzunehmen, daß durch Wunder gegen die Naturgesetze im Paradies jenes harmonische Verhältniß zwischen Mensch und Natur, sondern durch eine providentia ordi-

naria erhalten wurde. Man nimmt daher besser 2) ἄνωθεν im Sinne: von Vorn, von Neuem, welche Bedeutung Grimm ausführlich nachweist, und auch von der Vulg. ab initio refigurabatur angenommen wird. Die Bildung war also gleichsam eine neue Schöpfung oder Differenzirung der Elemente, indem die Wesenheit (ἐν ἰδίῳ γένει), die sie bei der ersten Schöpfung erhielten, verloren ging und ihnen eine neue entgegengesetzte Wesenheit, Species (διετυποῦτο), aufgeprägt wurde, wie dies im Folgenden am Wasser, Feuer, Meer, Land u. s. w. nachgewiesen wird und zum Theile schon nachgewiesen ist. — ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς kann nicht heißen: den eigenthümlichen, ganz außerordentlichen Geboten gehorchend, sondern wie der Artikel ταῖς verlangt: den ihr eigenen Geboten gehorchend; es soll nämlich ausgedrückt werden, daß dies keine Verletzung der Natur war, sondern daß es gerade ihrem Wesen als Geschöpf entspricht, dem Schöpfer auf jedes Wort zu gehorchen und folglich die Befehle keine außerordentliche, sondern naturgemäße waren. Vgl. 16, 24. 25. Dann kommt aber derselbe Sinn heraus, den, wenn auch abgeschwächt, die Lesart ταῖς σαῖς ἐπιτ. Alex., Sinait. al., Vulg., Pesch., Arm. gegen Vatic., Ephr., Venet. al., Arab. enthält. Sehr schön drückt diesen Gedanken der heil. Augustin aus (l. XVIII, c. 3 contr. Faust): Id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae und der hl. Thomas 1, 2 q. 1. a. 2: Tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, und sonst häufig.

Mit der gegebenen Erklärung steht nicht im Widerspruch, daß gerade das Wunderbare (V. 5) durch Vers 6 begründet werden soll; denn nicht darin besteht das Uebernatürliche der Wunder, daß sie über die metaphysischen Beziehungen der Geschöpfe zum Schöpfer hinausgehen, sondern über die physischen der Wirkungen zu den natürlichen, geschöpflichen Ursachen.

V. 7. Die das Heerlager beschattende Wolke, Auftauchen trockenen Landes an der Stelle, wo vorher Wasser gewesen, wurde gesehen; ein Weg ohne Hemmniß wurde aus dem Rothen Meere und grastragendes Feld aus gewaltigem Wogendrange,

V. 8. Wodurch sie mit ihrer Gesammtmacht hindurchzogen, beschirmt durch deine Hand, nachdem sie staunenswerthe Wunder geschaut.

In diesen vier zum Belege für die umbildende Neuschaffung der Elemente angeführten Beispielen ist der Gegensatz der wunderbaren Wir-

kung zur natürlichen Ursache nur bei den drei letzten ausdrücklich hervorgehoben: Statt Meer: trockenes Land, — ebener Weg, — grünende Flur; denn ἐκ soll hier nicht blos die Zeitfolge angeben, sondern, indem es einen der folgenden Thatsache entgegengesetzten Ausgangspunkt hervorhebt, zeigt es einen Gegensatz des Ereignisses zu der natürlichen Beschaffenheit der Ursache an; in σκιάζουσα νεφέλη hingegen scheint beim ersten Anblick eine solche Gegensätzlichkeit nicht enthalten zu sein, da ja die natürliche Wirkung der Wolke die Beschattung ist. Aber man muß sich erinnern, daß die Wolkensäule zugleich Feuersäule war, und sowohl leuchtende als beschattende Kraft hatte. S. zu 11, 17. Aber auch hiermit scheint ein eigentlicher Gegensatz zu den natürlichen Erscheinungen nicht gegeben, zumal wenn man annimmt, daß die Feuersäule mit Rauch (Wolken) umgeben war, welcher dicht genug war, am Tage das Feuer innerhalb des Sonnenlichtes zu verdecken und als eine Rauchsäule erscheinen zu lassen, Nachts aber das Leuchten des Feuers durchscheinen ließ. (Vgl. Kurtz, Geschichte d. A. B. II, §. 28, 3.) Ein strenger Gegensatz wird erst erhalten, wenn man die Beschattung der Wolke nicht von ihrer gewöhnlichen Wirkung während des Wüstenzuges, sondern von ihrer Erscheinung während des Durchzuges durchs Rothe Meer versteht, wovon ja an dieser Stelle ganz gewiß nur die Rede sein kann, wie der Zusammenhang mit Vorhergehendem und Folgendem ganz evident zeigt. Nach Exod. 14, 19 hatte nämlich die Feuersäule während der Verfolgung der Israeliten durch die Aegypter das Wunderbare, daß sie 1) sich gegen ihre Gewohnheit hinter den Heereszug der Israeliten stellte; 2) daß sie für die Aegypter Dunkel verbreitete, während sie gleichzeitig auf der entgegengesetzten Seite die Nacht erhellte, daß also eine Feuersäule gleichzeitig verdunkelte und eine Wolkensäule gleichzeitig leuchtete. Es ist also σκιάζουσα entweder — wenn man παρεμβολήν auf das israelitische Lager bezieht — in seiner allgemeinen Bedeutung: bedecken, beschützen (s. Passow s. v.) zu nehmen (Num. 9, 15 ff. wechselt σκιάζειν, von der Wolkensäule gesagt, mit σκεπάζειν) oder παρεμβολήν ist nicht auf das israelitische, sondern auf das ägyptische Heerlager, welches von ihr verdunkelt wurde, zu beziehen, was um so leichter auch ohne nähere Bezeichnung geschehen kann, als nicht nur die Wunder angeführt werden sollen, wodurch die Israeliten gerettet wurden, sondern auch diejenigen, wodurch die Aegypter vernichtet wurden. Damit schwindet auch die von Grimm erhobene Schwierigkeit, daß hier das ganze Lager beschattet genannt werde, während nach der mosaischen Erzählung nur über der Stiftshütte die Säule zu ruhen pflegte.

χλοηφόρον, grün, gras-, laubtragend, scheint außer dem oben angegebenen Gegensatz zu κλύδωνος βιαίου noch eine Beziehung zu ἐρυθρᾶς (θαλάσσης), Rothes (Meer) zu enthalten. Viele Erklärer (Bonav., Lyr., Holk., Jans.) sehen in dem Ausdrucke campus germinans eine Redefigur: i. e. via plana et delectabilis sicut per campum germinantem, aber es liegt durchaus kein Grund vor, von der eigentlichen Bedeutung abzugehen; denn es ist ja bekannt, daß auf dem Meeresboden eine ganze Flora besteht, welche, wenn auch hauptsächlich auf die Algen beschränkt, doch gerade in dieser Pflanzenklasse eine Formverschiedenheit, Ueppigkeit und Ausdehnung entfaltet, daß man wohl von unterseeischen Wiesen und selbst Wäldern sprechen kann. Man sehe nur einmal die Abbildung bei Schleiden, Das Meer, Tafel III. u. S. 135 ff. Diese Erscheinung konnte auch unserm Verfasser in Bezug auf das Rothe Meer nicht unbekannt sein, da durch die Perlfischerei der Meeresgrund näher bekannt wurde, was die Beschreibung Plinius, hist. nat. l. XIII, 25, obgleich sie, das Detail anlangend, nach seiner Weise sehr märchenhaft erscheint, im Großen und Ganzen außer Zweifel setzt. Daß auch bei den Juden das Andenken an dieses wunderbare Schauspiel sich erhalten, zeigt folgende Stelle eines Hymnus des letzten Paschatages in Heidenheim's Machsor, II, 56 a: „Und sie gingen auf Meeresgründen wie auf gebahnten Wegen; Auf beiden Seiten ließ er ihnen fruchtbeladene Bäume hervorsprossen; Und inmitten der Meeresgründe ließ er ihnen süße Quellen entspringen." Gegenüber diesen offenbar märchenhaften Ausschmückungen der jüdischen Phantasie ist die Darstellung unseres Verfassers ganz nüchtern und naturgetreu.

Die lect. rec. παντὶ ist unbedingt zu vertauschen mit πᾶν ἔθνος, welches durch Sinait., Alex., Ephr., Vatic. a. sec. man. al. und sehr wahrscheinlich von Vulg., Pesch., Arab. bezeugt wird. Veranlassung zur Aenderung gab wohl die anstößig scheinende Verbindung ἔθνος διῆλθον, die aber als constructio ad sensum nicht sehr auffallen darf, und hier noch dadurch gemildert werden kann, daß man πᾶν ἔθνος als Apposition zu dem in διῆλθον enthaltenen pluralischen Subjekte nimmt: sie gingen hindurch, das ganze Volk. Die lect. rec. kann auch schon darum nicht geduldet werden, weil ihr hauptsächlicher Vertreter cod. Vat. a prima manu nicht παντὶ, sondern παντεῖ liest, was auch grammatisch gefordert wird, da bei dieser Form der Adverbien, dem alleinigen Reste des alten indogermanischen Lokativs (insofern er vom Dativ verschieden ist), das ι nicht an konsonantische Stämme, sondern im Griechischen nur an die a-Stämme angehängt wird οἴκοι, χαμαί, παντοταί,

παροικεί. S. Schleicher, Komp. d. vgl. Grammatik der indog. Sprache, S. 576 f.

Indem die Vulgata θαυμαστὰ τέρατα durch mirabilia et monstra wiedergibt, scheint sie unter τέρατα von den Wundern verschiedene Ungeheuer zu verstehen, was gewiß sprachlich wohl möglich und im Zusammenhang zulässig ist; in dem auf beiden Seiten des trockenen Weges aufgethürmten Gewässer mochten sie wohl auch große Seethiere sehen, die ihnen aber Nichts anhaben konnten. Doch möchte ich nicht gerade diese Fassung behaupten, und auch die Vulg. läßt eine Erklärung zu (Hendiadys), welche eine reale Verschiedenheit der mirabilia und monstra nicht fordert.

V. 9. Denn wie Pferde weideten sie und wie Lämmer hüpften sie, indem sie dich priesen, o Herr, der du sie errettet.

Die hier bildlich zur Begründung des Vorhergehenden angeführten Freudenbezeugungen können natürlich nicht als Realgrund, sondern nur als Erkenntnißgrund angesehen werden: Daß Gott Wunderbares für sie gewirkt, konnte man daraus erkennen, daß sie wie Rosse und junge Lämmer auf der Weide aufhüpften. Freilich muß der Erkenntnißgrund immer bekannter sein, als das durch ihn Erkannte und Begründete, und es scheint als seien die Wunder bekannter als diese Aeußerungen der Freude; aber einmal konnten letztere durch die Tradition sich erhalten haben, worauf das oben mitgetheilte Lied aus dem Pascharitual hinweist; dann aber konnte sich der Verfasser auch auf Ps. 113, 4 ff. beziehen, in welchem unter dem Bilde der hüpfenden Widder und Lämmer, Berge und Flüsse, doch jedenfalls die Freudenäußerungen des begnadigten und geheiligten Israel und Juda zu verstehen sind; gewiß wird nicht leicht Jemand mit den Rabbinen annehmen, der Sina habe wirklich, durch ein Erdbeben erschüttert, sich über die Israeliten geneigt. Wohl könnte man auch ὡς γὰρ ἵπποι als Realgrund, nämlich als Erklärung von dem vorhergehenden χλοηφόρον πεδίον nehmen: deßhalb konnte man von einer grasreichen Ebene in der Tiefe des Meeres reden, weil sie auf dem trockenen Wege wie ausgelassene Füllen und Lämmer auf der Weide sprangen. Doch ist diese Fassung nur dann zulässig, wenn man dies grasreiche Gefilde metaphorisch nimmt, wie allerdings gute Autoritäten thun (s. oben). Davon hängt es auch ab, welche von den beiden Lesarten ῥυόμενον Vatic., Sinait., Venet. al. oder ῥυσάμενον Alex., Ephr. 55 al., Vulg., Arm., die sich der äußeren Bezeugung nach so ziemlich gleichstehen, vorziehen soll; denn der Aorist ῥυσάμ. setzt voraus,

daß das freudige Lob mit den äußeren Freudenbezeugungen erst nach der Errettung, also nach dem Durchzug durchs Rothe Meer, Statt hatte; während ῥυόμενον dasselbe in die Zeit des Durchzuges verlegt, wo sie nämlich auf grüner Weide sich befanden. Nun scheint es aber ziemlich sicher zu sein, daß mit αἰνοῦντες wie bei der Darstellung desselben Gegenstandes in 10, 20 auf den Exod. 15 erwähnten Lobgesang: Cantemus Domino, der doch nach dem Durchzuge gesungen wurde, hingewiesen wird. Folglich muß auch das Hüpfen ꝛc. der Errettung nachfolgend gefaßt und ῥυσάμενον gelesen werden. Freilich könnte man sich damit helfen, daß man τὸν ῥυόμενον substantivisch nimmt: ihren Erretter, was dann auf alle Zeiten sich beziehen kann. — ἐνεμήθησαν soll nicht das Weiden an und für sich, sondern vielmehr der Sache gemäß, und dem parallel. ἐσκίρτησαν entsprechend die lustige Ausgelassenheit, wie sie den auf die Weide gelassenen Füllen, die man spannen muß, eigen ist, versinnlichen. Deßhalb ist die Konjektur von Nannius, welcher ἐχρεμέτισαν: sie wieherten, vorschlägt, überflüssig, zumal sie ein unedles Bild enthält, und scheint die Berufung Corn. a Lapide's und Baduell's auf Handschriften, die so lasen, unbegründet.

V. 10. Denn sie erinnerten sich noch dessen, was in dem Lande der Pilgerschaft geschehen, wie statt der Erzeugung durch Thiere die Erde Mücken hervorbrachte, und statt der Wasserthiere der Fluß eine Menge Frösche ausspie.

Zur Vergrößerung ihres Jubels trug auch die Erinnerung an das den Aegyptern, während sie bei ihnen noch als Fremdlinge lebten, widerfahrene Unglück bei; während für sie die Elemente ihre Natur veränderten, thaten sie dasselbe gegen die Aegypter.

Ohne Verschiedenheit des Sinnes lesen σκνῖφα Sinait. 55 al., σκνῖφας Alex., Venet. al. (Vulg.), σκνῖπα Vatic., Ephr. 68 al., Arm. Der Plural scheint also wohl eine Aenderung zu sein, weil man die Kollektiv-Bedeutung des Singulars (vgl. ὀρτυγομήτρα 16, 2) nicht beachtete; ob die Vulg. das Kollektivum durch den Plural ausdrückt oder letztern vor sich gehabt, muß unentschieden bleiben.

Die durch ἀντι μὲν γενέσεως ζῴων — σκνῖφα und ἀντὶ δὲ ἐνύδρων — βατράχων indizirte Gegenüberstellung der Thiere einerseits und Mücken anderseits, sowie der Wasserthiere einerseits und der Frösche anderseits hat ihre Schwierigkeit, da ja die Mücken auch Thiere sind und die Frösche zum Theil auch im Wasser leben. Wollte man zur Hebung der Schwierigkeit sich auf cod. Alex. stützen, der statt ἐνύδρων, ἀνύδρων liest, so

käme man aus der Scylla in die Charybdis; denn dann wäre wieder kein Gegensatz zwischen den Wasserlosen, d. h. den Landthieren und den Fröschen, da die Frösche auch auf dem Lande leben. Auch scheint ἀνύδρ. nur ein Schreibfehler zu sein. Alle Exegeten, welche ich zu Gesicht bekommen habe, gehen nicht auf die Schwierigkeit ein, mit Ausnahme Grimm's, dessen Ausführung aber als nicht begründet wenig befriedigt: „Der Verfasser stellt die Mücken den Thieren überhaupt und die Frösche . . . den Wasserthieren entgegen, wahrscheinlich als Produkte wunderbarer Art, die nicht auf die gewöhnliche, naturgemäße Art entstanden sind." Die ganze Schwierigkeit entsteht durch die allgemein angenommene aber durch Nichts geforderte, ja unzulässige Beziehung des ἀντὶ γεν. als dem σκνῖπα koordinirtes Objekt zu ἐξήγαγεν und ebenso des ἀντὶ ἐνύδρων als Objekt zu ἐξηρεύξατο, da sie doch vielmehr dem Subjekte ἡ γῆ und ὁ ποταμός zu koordiniren sind. Man darf nicht übersetzen: Statt daß die Erde Thiere hervorbrachte, brachte sie Mücken hervor — statt daß der Fluß Fische ausspeien sollte, spie er Frösche aus —, sondern: Statt daß die lebenden Wesen die Mücken nach natürlichem Gange erzeugten, brachte sie die Erde aus sich hervor, — statt daß die im Wasser befindlichen Wesen die Frösche in natürlicher Zahl erzeugten, spie sie der Fluß aus. So ist also kein Gegensatz zwischen ζῴων und σκνῖπα, der auch nur auf das Gezwungenste herausgebracht werden kann, sondern es sind gerade dieselben Thiere unter σκνῖπα und ζῴων gemeint, letztere als Erzeuger, erstere als Erzeugte; und kein Gegensatz zwischen ἐνύδρ. und βατρ., sondern dieselben Wesen werden durch den allgemeinen (Gattungs-) Namen als Erzeuger, durch den speziellen als Erzeugte bezeichnet; der Gegensatz liegt vielmehr in γενέσεως und ἐξήγαγεν, zwischen ζῴων und γῆ und analog im zweiten Gliede, bei welchem wieder zu ἐνύδρων zu ergänzen ist γενέσεως. Daß diese Konstruktion allein zulässig ist, ergibt sich nicht nur aus dem berichteten Verstoß gegen die Logik, welche die entgegengesetzte Fassung dem Verfasser aufbürdet, sondern noch mehr aus der Bedeutung von ἐξήγαγεν σκνῖπα; denn wie ein Vergleich mit Exod. 8, 18 zeigt, ist der Ausdruck der LXX entlehnt: ἐποίησαν δὲ ὡσαύτως καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ . . . ἐξαγαγεῖν τὸν σκνῖφα, und also unverkennbar auf die Entstehung der Mücken aus dem Staube der Erde, den Moses mit dem Stabe schlug, hingewiesen. Dazu bildet aber offenbar keinen Gegensatz: sie hätte nach dem gewöhnlichen Gange der Erzeugung Thiere hervorbringen sollen (aus dem Staube), sondern: Thiere hätten sie wie gewöhnlich erzeugen sollen. Und überhaupt ist der Gedanke, daß die Erde die Entstehung von Thieren bewirkt, unwahr, jedenfalls läßt sie

dieselben nicht aus dem Staube herauskommen. Es ist also ζῴων nicht als Genitiv obj. sondern subjektiv zu nehmen und γένεσις in seiner eigentlichen Bedeutung: natürliche Erzeugung, also: Statt der natürlichen Erzeugung durch lebende Wesen ... Ebenso verhält sich die Sache im zweiten Gliede. Man kann doch gewiß nicht sagen: Statt daß der Fluß Fische ausspeien sollte, spie er Frösche aus; ἐνύδρων kann also durchaus nicht als Objekt zu ἐξηρ. treten, sondern nur dem ποταμός koordinirt werden. Man kann nun entweder übersetzen: Statt der Wasserthiere spie der Fluß Frösche aus oder, da die Wasserthiere ihre Jungen nicht ausspeien, sondern erzeugen, so kann man besser zu ἀντὶ δὲ ἐνύδρων aus dem durch ἀντὶ μὲν — ἀντὶ δὲ aufs Engste mit ihm verbundenen ersten Gliede wieder γενέσεως suppliren und einen synonymen von den Wörtern, die sich aufs Vollkommenste in den beiden Gliedern entsprechen, geforderten Parallelismus herstellen. Hierbei erklärt sich auch der Ausdruck ἔνυδρα, der doch, für Fische gebraucht, sehr auffallen muß, und gar Fröschen entgegengesetzt nicht zu dulden wäre. Erklärt man aber: „Statt der Erzeugung, die den im Wasser lebenden Wesen (nämlich den Fröschen) natürlich ist, brachte das Wasser selbst die Frösche hervor," so ist der Ausdruck ἐνύδρων für die Frösche (als Erzeuger) vollkommen gerechtfertigt. Denn obgleich die Frösche sowohl im Wasser als auf dem Lande leben, und deßhalb nur mit Verletzung der Logik eine Entgegenstellung derselben zu den Land- und Wasserthieren möglich ist, so können sie doch im Gegensatz zum Wasser als im Wasser befindliche Thiere bezeichnet werden. Und dies um so mehr als gerade die Erzeugung, von der allein hier die Rede ist, so recht im Wasser vor sich geht. Denn ins Wasser legen sie ihre Eier und die aus den Eiern auskriechenden Jungen sind im vollkommensten Sinne des Wortes Wasserthiere, Kaulquappen genannt, welche mit Kiemen, dem Charakteristikum der Wasserthiere, und einem Ruderschwanze versehen, allmählich sich für das Landleben ausbilden. Die ganze Metamorphose im Wasser gehört aber mit zur γένεσις der Frösche und deßhalb können die Frösche, wenn schon in ihrer Lebensweise, so noch vielmehr in ihrer Fortpflanzung ἔνυδρα genannt werden. Jedenfalls hat sich unser Verfasser bei dieser Benennung streng an die Anschauung Moses angeschlossen, der zu dem Pharao sagt: Exod. 7, 9: Constitue mihi, quando deprecer pro te ... ut abigantur ranae et tantum in flumine remaneant.

Es setzt also unser Verf. voraus, daß die Herbeischaffung der Mücken und Frösche nicht blos providentiell, d. h. nur wunderbar war, insofern sie vorausgesagt war; wie man häufig annimmt, wären z. B. die Eier der

Mücken schon im Staube enthalten gewesen. Diese Anschauung des Verfassers wird auch vom mosaischen Bericht gefordert: Exod. 8, 17: Extendit Aaron manum, virgam tenens, percussitque pulverem terrae ... omnis pulvis terrae versus est in sciniphes per totam terram Aegypti. Wenn schon der Wortlaut mit einem Hervorkriechen der Mücken aus den Eiern, die im Staube verborgen, unverträglich ist, wie war es möglich, daß der ganze Staub Aegyptens mit Eiern, beziehungsweise, da die Mücken nicht unmittelbar aus Eiern entstehen, mit Puppen, Maden und Tönnchen erfüllt war, und auch dies vorausgesetzt, alle in ihrer Matamorphose durch Maden- und Puppen-Stand so gleichmäßig fortgeschritten waren, daß sie alle auf einmal auskriechen konnten. Und was die Frösche anlangt, so zeigt ja die entsetzliche Menge derselben, worauf der Verfasser durch πλῆθος und mit LXX Exod. 8, durch ἐξηρεύξατο hinweist, ganz evident, daß sie nicht auf natürliche Weise erstanden, zumal die vorhergehende Verderbtheit des Nilwassers auch der Entwickelung der Frösche wohl nicht zuträglich gewesen war.

Schließlich möge noch auf die Angemessenheit unserer Auffassung mit dem Zusammenhange hingewiesen werden. Der Verfasser will zeigen, daß die Elemente zum Frommen der Israeliten und zur Strafe der Feinde umgebildet worden seien, ihre Rollen vertauscht haben; hier vertauschten die Thiere ihre Rolle mit der Erde und dem Wasser.

Um den durch ἀντὶ μὲν und ἀντὶ δὲ verlangten Gegensatz zu erhalten, braucht man nun nicht γενέσεως mit codd. 155 und Par. A. in χερσεων zu verwandeln; der Nachdruck liegt nämlich nicht blos auf ζῴων und ἐνύδρων, sondern auch und noch mehr auf γῆ und ποταμός; diese beiden Wörter sind sich hinreichend entgegengesetzt, um durch μέν und δέ verbunden werden zu können. Uebrigens werden durch die oben gezeigte enge Beziehung von κνῖπα zu ζῴων letztere hinlänglich als Landthiere (Insekten) bezeichnet.

V. 11. Später aber sahen sie auch eine neue Entstehung von Vögeln, als sie von Begierde getrieben, Speisen des Wohlgeschmacks verlangten.

V. 12. Denn zur Beschwichtigung stieg ihnen vom Meere auf die Wachtel....

νέαν γένεσιν ὀρνέων kann hier offenbar nicht eine neue Art von Vögeln bezeichnen, da das Wachtelgeschlecht nicht damals erst geschaffen wurde, sondern es muß offenbar in derselben Bedeutung gefaßt werden, wie γενέσεως ζῴων im vorhergehenden Verse, welchem sich V. 11 durch καὶ als gleichen Inhalts anschließt: zur Strafe der Aegypter und zum Segen für die Israeliten hatte Gott Thiere auf übernatürliche Weise ent-

stehen lassen; in der Wüste sahen sie auch eine neue wunderbare Entstehung von Wachteln, die ebenfalls dem Meere auf wunderbare Weise entstiegen. Auch für diese Auffassung der Entstehung der Wachteln spricht der mosaische Bericht, insofern er von einer Menge Wachteln spricht („Sie lagen zwei Ellen hoch über der Erde; wer am wenigsten gesammelt, hatte zehn Chomer [à über zwei Kubikfuß]"), die auf einen übernatürlichen Ursprung (*νέαν γένεσιν*) hinwies. Vgl. Ps. 77, 26 ff.: Et pluit super eos sicut pulverem carnes et sicut arenam maris volatilia. Eine solche Schilderung übertrifft doch unendlich die neueren, wenn auch noch so starken Schilderungen von Wachtelzügen in Arabien.

Statt der lect. rec. *εἶδον* lesen Alex. und Ephr. *ἴδον*. Das Augment fehlt nicht nur bei Homer, sondern auch bei den jonischen und attischen Prosaikern und spätern Schriftstellern, häufig auch im N. T. (passim negligitur. Tischend.); Winer, S. 70. Es wird aber auch *ει* und *ι* wegen des Itazismus in den Handschriften so häufig verwechselt, daß man auf die Variante *ἴδον* kein besonderes Gewicht zu legen braucht.

ὅτε ἐπθ., was Vatic., Sinait., Alex., Ephr., Venet. al., Pesch., Vulg., Arab., Arm. lesen, ist unbedingt der lect. rec. *ὅτι* vorzuziehen. Aber wenn man auch *ὅτι* liest, so ist nicht der Sinn, daß sie wegen ihres Gebetes und ihrer Würdigkeit dieselben empfangen hätten, sondern weil sie dieselben verlangten; denn um *ἐδέσματα τρυφῆς* konnten sie doch wohl nicht bitten und nicht aus Lüsternheit *ἐπιθυμίᾳ προαχθέντες* (eine Anspielung auf die Gräber der Lüsternheit) zu Gott sich wenden, wohl aber darnach sich sehnen und sie verlangen, wie Exod. 16, 3 ff. u. Num. 11, 4 ff. berichtet wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß Gott nicht auf Bitten der Frommen in Israel diese Wohlthat gespendet habe; denn die Wasserspendung, obgleich von dem Murren des Volkes begleitet, wird ja Weish. 11, 4 auch dem Gebete zugeschrieben. Daß aber Gott ihnen die Wachtel sandte, als sie (die große Menge) lüstern waren und Leckerbissen verlangten, verringert die Wohlthat Gottes nicht, sondern erhöht sie nur; Strafgericht wurde die Wohlthat durch den Mißbrauch, den das Volk damit trieb; nach der ursprünglichen Absicht Gottes sollte es ihnen trotz ihres Murrens zum Heile dienen, wie Gott ausdrücklich erklärte, Num. 11, 18: Sanctificamini, cras comedetis carnes; ego enim audivi vos dicere: Quis dabit nobis escas carnium? Auch *εἰς παραμυθίαν* beweist nicht, daß sie nach Bitten in der Noth die Wachtel bekommen hätten; es muß dem Zusammenhange gemäß *παραμυθία* nicht mit Trost, sondern mit Beschwichtigung, zur Stillung ihres Verlangens, übersetzt werden.

V. 12. ... Und die Strafen kamen über die Sünder nicht ohne vorausgegangene Zeichen, durch die Gewalt der Blitze; denn gerecht litten sie durch ihre eigenen Schlechtigkeiten.

Da hiermit der Verfasser zu den Aegyptern zurückkehrt, nachdem er von den Israeliten gesprochen, so sollte wenigstens ein neuer Vers beginnen; Fritzsche macht sogar einen neuen Absatz, jedenfalls ist das Komma eine zu schwache Interpunktion. Es hängt der Gedanke allerdings mit dem unmittelbar Vorhergehenden insofern zusammen, als durch das Aufsteigen der wunderbaren Wachteln aus dem Meere zur Speisung der Israeliten der Gedanke an die Strafe, welche die Aegypter durch das Meer erlitten und welche als Schlußkatastrophe ja den Verfasser in diesem Schlußkapitel besonders beschäftigt, wieder angeregt werden mußte.

Statt ἄνευ τῶν γεγονότων, was von Vatic., Venet. al. bezeugt wird, lesen Sinait., Alex., Ephr. al., Vulg., Pesch., Arab., Arm. προγεγονότων. Die Aenderung in γεγον. mochte deßhalb Statt haben, weil man die Blitze nicht als Vorläufer der Strafen, sondern für Strafen selbst halten zu müssen glaubte. Sie werden aber nicht der Strafe schlechthin, sondern nur dem schließlichen Verderben durch die Meeresfluthen vorausgehend gedacht und wohl mit Rücksicht auf die Möglichkeit, sich auch da noch zur letzten Stunde zu bekehren und dem völligen Verderben zu entgehen, τεκμήρια genannt. Eine solche dem Ertrinken vorausgehende Strafe enthält auch der mosaische Bericht; Exod. 14, 24 ff. Denn der Befehl Gottes an Moses, durch Ausstrecken seiner Hand die Fluthen auf die Aegypter zurückkehren zu lassen, V. 26 ff., erfolgte erst, nachdem Gott aus der Feuersäule das Heer der Feinde zu tödten und ihre Streitwagen zu vernichten angefangen hatte und sie selbst gesprochen: Fugiamus Israelem; Dominus enim pugnat pro eis contra nos. Wodurch Gott ein solches Verderben schon vor der Versenkung durch die Fluthen über sie gebracht, ist zwar dort nicht gesagt, wir können aber mit Josephus, Antiqq. II, 7 annehmen, daß „Nichts von Allen dem fehlte, was vom erzürnten Gotte über die Menschen zum Verderben verhängt zu werden pflegt." Nun sind aber Blitz und Donner nach der hl. Schrift die gewöhnlichen Strafwerkzeuge in der Hand Gottes. Vgl. zu 5, 25; Ps. 10, 7; 17, 15; Apok. 8, 5; 11, 19; 16, 18. Da nun auch gerade auf dem Meere die Gewitter sich am heftigsten entwickeln und Gottes Strafgerichte sich den natürlichen Verhältnissen anpassen, wie wir bei den ägyptischen Plagen durchweg zu beobachten Gelegenheit hatten, so wird man selbst ohne Tradition mit hoher Wahrscheinlichkeit jene Züchtigung der Aegypter dem Sturm und Gewitter zuschreiben können. Zur Gewißheit

wird diese Annahme, wenn man Exod. 14, 24 selbst näher in Erwägung zieht, wo es heißt, daß Gott aus der Feuer- und Wolkensäule Tod und Verwirrung über die Aegypter gebracht habe. Wie aber Gott aus diesem Werkzeuge und Symbole seiner Macht und Herrlichkeit straft, lernen wir aus Levit. 10, 2: Egressus ignis a Domino devoravit eos; Num. 16, 35: Ignis egressus a Domino interfecit ducentos quinquaginta viros. Aber auch die Tradition fehlt nicht, da Josephus a. a. O. Regen, Ströme, Blitz und Donner den Untergang begleiten läßt. Mehr als eine bloße Ueberlieferung war dem Verfasser Ps. 76, 17 ff., wo der Dichter vom Durchzug durchs Rothe Meer (vgl. V. 16 u. 21) sagt: Turbatae sunt abyssi. Multitudo sonitus aquarum vocem dederunt nubes. Etenim sagittae Tuae transeunt, vox tonitrui Tui in rota. Illuxerunt corruscationes Tuae orbi terrae, commota est et contremuit terra.

Die Größe des Strafgerichtes Gottes, welches im Vorhergehenden ausgeführt ist, wird motivirt durch die Gerechtigkeit der Strafen für die großen Sünden (δικαίως γάρ) und die Gerechtigkeit erhält ihre eigentliche Begründung in V. 13, καὶ γάρ; aber auch durch ταῖς ἰδίαις πονηρίαις wird dieselbe schon angedeutet: Sie litten durch eigene Bosheit das Schlimmste; denn wie im Vorhergehenden gesagt, hätten sie selbst zwischen den wunderbaren Wassermauern noch durch innere Umkehr sich vor dem Verderben retten können; ihrer bis zu Ende dauernden Bosheit allein hatten sie es zuzuschreiben, daß sie gänzlich umkamen. Ihre Hauptsünde, die ihr Schuldenmaß vollmachte, bestand aber in der Bedrückung des Volkes Gottes und der Widersetzlichkeit gegen Gottes Wunder, und gerade in dieser Sünde beharrten sie bis zu Ende, da sie ja gerade hier vorhatten, die Israeliten wieder zu unterjochen. Deßhalb kann der Verfasser die Gerechtigkeit ihres schließlichen Verderbens mit Uebergehung ihrer andern Sünden gerade durch Ungastlichkeit (natürlich im vollsten Sinne zu nehmen) motiviren; s. Folg.

V. 13. Denn sie übten eine schwere Verletzung der Gastfreundschaft; denn Jene nahmen Ankömmlinge, von denen sie nicht einmal gekannt waren, nicht auf; die aber machten Gäste, die ihre Wohlthäter waren, zu Sklaven.

V. 14. Und das nicht allein, sondern — wird es wohl eine Berücksichtigung für sie geben, da diese die Fremdlinge feindselig aufnahmen,

V. 15. Diese aber solche, die sie mit Festlichkeiten empfangen hatten und die bereits derselben Gerechtsame mit ihnen theilhaftig geworden waren, mit schrecklichen Arbeiten plagten?

Durch dies vom Himmel über die Aegypter geschleuderte Feuer ist die nun folgende Parallele zwischen Sodomitern, welche auch wegen Verletzung des Gastrechtes Feuer vom Himmel verzehrte, und den Aegyptern, die eine noch schlimmere Verletzung sich zu Schulden kommen ließen, veranlaßt. Wenn aber der Verfasser die Ungastlichkeit eine schlimmere absolut nennt, so ist das im Vergleich zu allen Andern, aber speziell im Vergleich zu denen zu verstehen, welche durch dieses Vergehen und ihre Strafe eine Berühmtheit erlangt haben, nämlich zu den Sodomiter, welche ihre englischen Gäste zur schändlichsten Unzucht mißbrauchen wollten und zur Strafe durch Feuer von der Erde vertilgt wurden. Weil also an sie, als den andern Terminus der Vergleichung, die χαλεπωτέραν enthält, jeder Leser sofort denken mußte, konnte der Verfasser dieselben, ohne ihren Namen zu nennen, wie er gewohnt ist, sogleich einführen mit οἱ μὲν . . . οὐκ ἐδέχοντο. Und wäre einem Leser bis zu V. 16 noch nicht das richtige Subjekt in den Sinn gekommen, so wird in diesem jedes Mißverständniß beseitigt: ὥσπερ ἐκεῖνοι ἐπὶ ταῖς τοῦ δικαίου θύραις κ. τ. λ. Vgl. Genes. 19.

Statt ἀγνοοῦντας sollte man erwarten ἀγνοουμένους, Vulg.: ignotos: Sie nahmen Unbekannte nicht auf; und weil daraus ἀγνοοῦντας nicht wohl entstanden sein kann, so schlägt man, aber ohne durch eine Handschrift unterstützt zu sein, ἀγνώστους, ἀγνῶτας, ἀγνωμοῦντας vor. Aber es gibt die lect. rec. einen guten Sinn, wenn man den Gegensatz: εὐεργέτας ins Auge faßt. Die Aegypter mißhandelten solche, die ihre Wohlthäter waren, denen sie verbunden waren; die Sodomiter waren jenen von ihnen mißhandelten Fremden so wenig durch Wohlthaten verbunden, daß die Sodomiter von ihnen nicht einmal gekannt waren (vom Standpunkte der Sodomiter aus aufgefaßt, nicht vom Standpunkt des Verfassers, der recht wohl wußte, daß es Engel waren).

Die Israeliten waren aber Wohlthäter der Aegypter, insofern Joseph in der Hungersnoth das Land gerettet hatte.

Wie ἀγνοοῦντας und εὐεργ. so stehen sich παρόντας und ξένους gegenüber, weßhalb hier ξένος nicht in der Bedeutung: Fremder genommen werden darf, sondern in der volleren: Gastfreund, „mit dem man sich zu gegenseitiger gastlicher Aufnahme und Freundschaft für sich selbst und seine Nachkommen durch Geschenke und religiöse Gebräuche unter dem Schutze des Ζεὺς ξένιος verband." (Passow s. v.) Eine solche Gastfreundschaft aber bestand zwischen den Aegyptern und Israeliten seit der gastlichen Aufnahme Abraham's im Nillande und noch mehr seitdem Joseph ganz Aegypten gespeist. Diesem Gegensatz entsprechend übersetzt

Vulg. sehr richtig παρόντας durch advenas (s. Passow s. v., e.) und die offenbare Aenderung in codd. 106, 261: ὡς παριόντας, wie Vorübergehende, ist unnöthig.

V. 14 und 15*) machen den Erklärern so viele Schwierigkeiten, daß der Gedanke einer Textkorruption nahe liegt. Nolte und Andere schlagen vor: καὶ οὐ μόνον αὕτη (scl. ἐπισκοπή), ἀλλ' ἄλλη τις ἔσται oder mit geringeren Veränderungen Grabe und Hengstenberg: οὐ μόνον, ἀλλ' (καὶ) ἄλλη τις ἔσται ἐπ., welche, was den Sinn anlangt, mit der Vulg. zusammentreffen, sed et alius quidam respectus eorum erat, besser erit mit vielen Handschriften der Vulg., obgleich man nicht behaupten kann, daß letztere im Griechischen so gelesen oder in der oben berührten Weise den Text ergänzt habe. Denn derselbe Sinn ergibt sich und zwar viel nachdrücklicher, wenn man nach οὐ μόνον ein Asyndeton annimmt und statt ἀλλ' ἥτις nur ἄλλη τις verbindet, was den Handschriften gegenüber ebenso berechtigt ist als ersteres; dann haben wir: „Und nicht allein eine andere Beurtheilung im Gerichte wird ihnen zu Theil werden;" was offenbar dasselbe, nur energischer sagt, wie: „Aber diese Strafe nicht allein, sondern auch eine andere Strafe wird über sie kommen." Aber dabei bleibt noch unerklärt, wie das zweite Glied als Steigerung (οὐ μόνον — sondern auch) gelten kann, da vielmehr das Gegentheil der Fall zu sein scheint; denn Gastfreunde und Wohlthäter zu knechten ist viel schlimmer, als Fremde unfreundlich aufzunehmen. Ebenso bleibt der durch οἱ δέ (V. 15) indizirte Gegensatz unberücksichtigt, wenn auch mit ἐπεὶ — προσεδ. Aegypter gemeint sind, wie diese Erklärung voraussetzt. Es müssen also nothwendig als Subjekt zu προσεδ. wieder die Sodomiter verstanden werden, und das Verbrechen der Aegypter in dem mit οἱ δὲ eingeleiteten Satze enthalten sein. Denn dieser kann als Steigerung des in V. 13 enthaltenen Verbrechens angesehen werden; da es zumal den Sodomitern gegenüber ein größeres Verbrechen ist, freie Männer, die man festlich empfangen, zu knechten und mit Arbeiten zu quälen, als Gastfreunde zu unterjochen. Ersteres ist eine Verletzung der Gerechtigkeit, letzteres eine Verletzung der Liebe und Treue. Daß im Satze ἐπεὶ — προσεδ., οἱ μὲν als Gegensatz zu οἱ δὲ fehlt, darf nicht auffallen, s. Winer, §. 17, 2; durch οἱ δέ und die demselben beigelegten Prädikate, mit denen des vorhergehenden Satzes verglichen (unfreundlich von vornherein aufnehmen — mit Festlichkeiten aufnehmen und

*) Dieselben lauten nach der lect. rec. (V. 14): Καὶ οὐ μόνον, ἀλλ' ἥτις ἐπισκοπὴ ἔσται αὐτῶν, ἐπεὶ ἀπεχθῶς προσεδέχοντο τοὺς ἀλλοτρίους· (V. 15) οἱ δὲ μετὰ ἑορτασμάτων εἰσδεξάμενοι τοὺς ἤδη τῶν αὐτῶν μετεσχηκότας δικαίων δεινοῖς ἐκάκωσαν πόνοις.

so täuschen; nicht aufnehmen — aufnehmen, um zu unterjochen und zu quälen; Fremde — freie Staatsbürger u. s. w.), ist ein Subjekt οἱ μέν hinlänglich indizirt.

Dies vorausgeschickt könnte man nun mit Grimm die lect. rec. konstruiren: „Und nicht nur dies, sondern, wofür ihnen Strafe zu Theil werden wird, da . . ." Dagegen spricht aber, daß ja für das vorgenannte Verbrechen die Aegypter auch Strafe trifft, nicht weniger als für das noch zu nennende; wenn ich aber sage: Noch mehr sündigten sie, wofür sie Strafe treffen wird, so setzt dies doch voraus, daß sie für das vorhergehende leichtere Vergehen keine Strafe treffen wird, welchen Gedanken man durchaus nicht dem Verfasser aufbürden darf; denn entweder versteht man unter der Strafe die jenseitige oder die zeitliche (von einer Vergeltung im messianischen Reiche zu sprechen, ist ungereimt; und selbst wenn der Verfasser etwas Aehnliches im Sinne gehabt hätte, würde unser Beweis, der sich auf die Worte stützt, durchaus nicht an Kraft verlieren). Eine zeitliche Strafe aber kann sie für das zweite Vergehen nicht mehr treffen, da sie ja den Tod bereits gefunden. Es kann also nur die ewige Strafe gemeint sein. Aber diese trifft sie nicht minder für das erste Vergehen, als für das zweite, das gewiß als schweres Vergehen auch durch den Untergang nicht gebüßt ist. Diese Schwierigkeit wird abgeschwächt, wenn man ἐπισκοπή in seiner eigentlichen Bedeutung von „Untersuchung = Gericht" nimmt. Vgl. Wsh. 2, 20, woraus sich die Bedeutung: Strafe als züchtigendes Gericht und Berücksichtigung „als gnädige Heimsuchung" erst auseinander gelegt haben. So erhalten wir den Gedanken: Und dies wird ihr Gericht sein, das ist es, weßhalb sie hauptsächlich in dem Gerichte dereinst verurtheilt werden, daß . . .

Aber immer bleibt noch ein kleines Bedenken, daß die erste Sünde auch Gegenstand des Gerichtes, Grund ihrer Verdammniß sein wird, wenn auch nicht so sehr wie die zweite.

Diese Schwierigkeit kann man heben, wenn man nicht ἀλλ' ἥτις, sondern, was bei der scriptio continua und dem Mangel an προσῳδίαι in den ältesten Handschriften ebenso berechtigt ist, abtheilt und accentuirt: ἀλλ' ἢ τις ἐπισκ. ἔσται; und ἐπισκοπή in der sehr gewöhnlichen Bedeutung von Berücksichtigung nimmt. Dann stellt sich der Sinn heraus: Und nicht nur das, sondern — wird wohl für sie eine Berücksichtigung, Milderung des Gerichtes Statt haben, da die Sodomiter feindselig die Fremden aufnahmen und schon ein so hartes Gericht erfuhren? Diese aber...

Auf diese Weise bekommt das sonst müßige, ja anstößige (auch Grimm verlangt, trotz seiner Auflösung des Anakoluths, daß der Verfasser

nach V. 13 sogleich V. 15 hätte folgen lassen sollen) auf μόνον folgende und ihm gegenübergestellte Glied Sinn und Leben; die durch οὐ μόνον im ersten Gliede geforderte Steigerung, welche das zweite enthalten muß, wird in eine emphatische rhetorische Frage gekleidet, welche den Sinn hat: sondern ganz unentschuldbar ist, daß sie solche quälten, welche sie mit Freuden aufgenommen und zu Mitbürgern bekommen hatten. Aber auch die Gegenüberstellung der Sodomiter durfte in diesem Gliede nicht fehlen (wie Grimm bei seiner Auslegung verlangt), da ja ihre Strafbarkeit nicht absolut, sondern nur vergleichnißweise zu Jenen auch im zweiten Gliede nachgewiesen werden sollte. Oder welche Logik wäre es zu sagen: Nicht nur in den angegebenen Beziehungen übertrifft ihre Bosheit die der Sodomiter, sondern eine besondere Bosheit lag in der Belastung von Gleichberechtigten? vielmehr muß vergleichend fortgefahren werden: sondern ganz unentschuldbar sind sie, da die Sodomiter (blos) Fremde nicht aufnahmen (und schon so hart gestraft wurden), Jene aber... Es versteht sich von selbst, daß die ἐπιοῦσα von jenem Gerichte zu verstehen ist, das noch allen Menschen bevorsteht (ἔσται), in welchem die circumstantiae aggravantes wie excusantes mit der feinsten Wage gewogen werden. Die Aegypter haben zwar ebenso wie die Sodomiter den Untergang gefunden, aber weil ihr Verbrechen größer ist, so muß nothwendig im Jenseits noch eine Vergeltung Statt haben, in welchem der Ueberschuß der Bosheit klar werden wird.

μετὰ ἐορτασμάτων εἰσῆ. . . . bezieht sich auf den großartigen Empfang, den Joseph auf Befehl Pharao's seinem Vater und seiner Familie bei ihrem Einzuge in Aegypten bereitete. Pharao schickte ihnen königliche Wagen entgegen, Joseph kam ihm mit seinen ägyptischen Beamten bis Gosen entgegen; Genes. 45, 18 ff.; 46, 5. 29 ff. Die Vorstellung Jakob's durch seinen Sohn, den ersten Minister, vor Pharao, 47, 7 ff., dürfte doch wohl kaum ohne Feierlichkeiten abgelaufen sein. — Dadurch, daß Pharao ihnen das Land Gosen als selbständiges Besitzthum anwies (ebend. V. 6), bekamen sie die politischen Rechte aller Aegypter τῶν αὐτῶν μετεσχ. δικαίων, sie aber behandelten sie wie Unterjochte und Sklaven.

V. 16. Sie wurden aber auch mit Verlust des Gesichtes geschlagen, wie Jene an den Thüren des Gerechten, als sie von klaffender Finsterniß umfangen, ein Jeder den Eingang zu seiner Thüre suchte.

ἀόρασία bedeutet hier nicht subjektive Blindheit wie Genes. 19, 10 in der LXX (der das Wort eigenthümlich ist), sondern es ist absichtlich der allgemeinere Ausdruck Nichtsehen, Unfähigkeit zu sehen ge-

wählt, weil bei den Aegyptern nicht wie bei den Sodomitern die Ursache eine subjektive war (Blindheit), sondern der Mangel an Licht. ἀχανής hat eine doppelte Bedeutung; mit dem ἀ priv. heißt es: nicht gähnend; diese Bedeutung hat Vulg. angenommen, indem sie ἀχ. durch subitaneis gibt: nicht gähnend = nicht saumselig = rasch, plötzlich. Es hat aber auch mit ἀ intensivum die Bedeutung: sehr gähnend; diese Bedeutung ist offenbar hier die richtige: es wird die Finsterniß als ein weit aufstehender Abgrund aufgefaßt, der die Aegypter verschlang.

τῶν αὐτοῦ θυρῶν, so die gewöhnliche nur nach Vatic., Sinait., Venet. al. mögliche Accentuation von ΑΥΤΟΥ. Aber Vulg.: transitum ostii sui, Peschito: suarum quisque forium aditum, Arab.: aditum forium domicilii sui, haben das Reflexivum αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ; und Alex., Ephr. 55 al. bieten ἑαυτοῦ. So ungewiß es in vielen Fällen ist, ob αὐτοῦ oder αὐτοῦ zu accentuiren ist (Winer §. 22, 5), weil das Griechische im abhängigen Satze das Pronomen zum Subjekt des Hauptsatzes rückbezüglich machen kann und auch nicht, so ist doch hier die Accentuation des handschriftl. ΑΥΤΟΥ zu αὐτοῦ unzulässig; denn abgesehen davon, daß das Reflexivum weitaus besser bezeugt ist, steht αὐτοῦ nicht attributiv, d. h. zwischen Artikel und Substantiv, wie wir hier haben. Das Reflexivum muß aber immer zwischen Artikel und Substantiv treten; Buttm. §. 127, 2. Und wenn auch seltene gegentheilige Beispiele vorkommen, in unserm Buche sind sie nicht nachweisbar. 19, 12 ταῖς ἰδίαις αὐτῶν πονηρίαις kann nicht als solches angeführt werden, da hier noch ein Attribut ἰδίαις dabei steht (Kühner, §. 464, 4); auch nicht 18, 5 τὸ αὐτῶν ἀφεῖλω πλῆθος τέκνων; denn hier soll αὐτῶν durch die attributive Stellung einen nachdrücklichen Gegensatz zu ἑνός erhalten. (Kühner, §. 464, 3.) Etwas Aehnliches findet sich an unserer Stelle nicht, und jedenfalls ist die Ausnahme nicht zu präsumiren, wie die Accentuatoren von αὐτοῦ thun. Nicht also die Thüre Lot's ist zu verstehen, sondern die Thüre eines jeden Aegypters. Nicht mehr von den Sodomitern ist in ὅτε ἀχανεῖ ἔζήτει die Rede, sondern von den Aegyptern. Es ist allerdings eine offenbare Anspielung auf Genes. 19, 10: Jene konnten die Thüre Lot's nicht sehen, die Aegypter konnten ihre eigenen nicht sehen. Dies wird auch verlangt durch ἀχανεῖ περιβληθέντες σκότει, was offenbar auf die ägyptische großartige Finsterniß hinweist, aber von der Blindheit, die jene unsittliche Rotte der Sodomiter, welche die Thüre des Hauses Lot's nicht sehen konnten, unmöglich gesagt werden kann, mag man nun bei ihnen eine wirkliche Blindheit oder mit Corn. a Lapide (in Genes. 19) bloße Hallucinationen annehmen. Was sollte auch ἕκαστος, wenn von

den sodomitischen Jünglingen die Rede wäre: Ein Jeder suchte die Thüre Lot's? Aber zu ἑαυτοῦ oder αὐτοῦ paßt es sehr gut: ein Jeder suchte vergebens seine (eigene) Thüre.

V. 17. Denn indem die Elemente unter sich umgestimmt werden, verändern sie, wie beim Saiteninstrument die Töne, den Namen der Tonart, während sie denselben Klang beibehalten, was man bei der Betrachtung des Geschehenen deutlich erschließen kann.

Den in V. 6 ausgesprochenen metaphysischen Satz, daß die Veränderung der Elemente durch Gott als ganz naturgemäß bezeichnet werden muß, weil die Kreatur, indem sie den Befehlen Gottes gehorcht, den ihr eigensten Dienst erfüllt, erläutert jetzt der Verf. durch ein Bild, wodurch spezieller gezeigt wird, daß Gottes Eingriffe die Schönheit und Ordnung der Welt nicht stören. Dieser Nachweis wird mit γάρ eingeleitet, kann aber offenbar das unmittelbar Vorhergehende nicht begründen. Man muß also entweder γάρ in seiner ursprünglichen der Etymologie entsprechenden (γε ἄρα) Bedeutung nehmen: sane igitur (cf. Winer, §. 53, 8, b), in der That also (mit Rücksicht auf V. 6): In der That also blieb die Harmonie der Natur; weil ja Gott nur gerechte Strafe als Ausdruck seiner geordneten Weltregierung in der Umänderung der Elemente übte; oder vor dem Kausalsatz ein kleines Sätzchen ergänzen, wie: „Kein Wunder"; dies darf nicht als eine Störung der Naturordnung angesehen werden (vergl. Buttm., §. 49, n. 17). Freilich läugnet Klotz diesen allgemein angenommenen elliptischen Gebrauch des γάρ, aber nur, um an die Stelle einer Ergänzung eine andere zu setzen und zwar, statt aus dem Vorhergehenden aus dem Kausalsatze selbst!

Das Bild selbst, der Musik entlehnt, ist im Einzelnen nicht ohne Schwierigkeit wegen der wesentlichen Verschiedenheit unserer Musik und unserer Instrumente von den antiken. Manche übersetzen ἦχος durch Gleichklang, insofern die Harmonie des Weltganzen durch die Wunder nicht gestört werde. In diesem Falle könnte man die Veränderung der Töne und die dadurch bewirkte Veränderung der Benennung von der Vertauschung eines oder des andern Tones mit anderen innerhalb des Dreiklangs verstehen, wodurch wieder ein harmonischer Dreiklang aber von anderer Benennung entsteht, wie wenn man durch Vertauschung der großen Terz mit der kleinen statt des Dur- den gleichnamigen Moll-Dreiklang oder durch Vertauschung der Terz mit der Quarte und der Quinte mit der Sext den Dreiklang der Subdominante erhält. Oder man könnte unter der Vertauschung der Töne nur eine Veränderung ihrer Lage

im (harmonischen) Dreiklange verstehen, wodurch der Dreiklang seinem Wesen nach nicht verändert wird, sondern nur andere Namen annimmt, nämlich wenn die Quinte des Grundtones zu unterst liegt: Quartsextenakkord; Terzsextenakkord, wenn die Terz des Grundtones zu unterst ist. Aber abgesehen davon, daß ἦχος gar nicht Harmonie, sondern nur Klang, Ton heißt, sind dem klassischen Alterthume, sowie allen Völkern, die noch heutzutage auf derselben Stufe musikalischer Entwickelung stehen, nicht nur jene termini technici der modernen Musik, sondern die Sache selbst fremd. Das Alterthum kannte durchaus nur homophone (einstimmige) Musik und nur erst sehr allmählich bildete sich dieselbe im Mittelalter zur polyphonen und aus dieser im 17. Jahrhundert unsere moderne harmonische Tonkunst. Das einzige Beispiel von harmonischem Zusammenklang bei den Griechen ist das Mitspielen der Oktave mit dem Grundtone (und vielleicht die χρούσεις am Ende des Stückes), wofür gerade die μαγάδις, welche man gewöhnlich unter dem Namen ψαλτήριον zu verstehen hat, eingerichtet war, da sie zwar mit 20 Saiten bespannt war, aber nur 10 verschiedene Töne hatte, von denen je zwei Oktaven bildeten (s. Passow sub ψαλτ. und μαγάδ.) und Alles, was die griechischen Schriftsteller von Harmonie sagen, bezieht sich nicht auf ein konsonirendes Zusammenklingen mehrerer Töne, sondern auf die gefällige Aufeinanderfolge von Tönen, die Melodie, deren Töne nach mathematischen Gesetzen bestimmte Abstände von einander haben; nicht einmal die Idee eines Grundtones, ohne den Harmonie gar nicht denkbar ist, ist bei den Griechen zum klaren Bewußtsein gekommen. Aristoteles ist der einzige, welcher in einer Weise von der μέση (φωνή) spricht, daß man darin unsere Tonika erblicken kann.

In der Tonleiter aber, in der sich eine Melodie bewegt, kann eine zweifache Verwechselung der Töne Statt haben. 1) Indem man innerhalb einer Oktav (zwischen der Hypate und Nete) die Aufeinanderfolge der ganzen und halben Töne verschieden ordnet, erhält man die verschiedene Tonleiter, die Tonarten der Alten: die Aufeinanderfolge c, d, e, f, g, a, h, c = Lydisch (nach neuerer Bezeichnung Jonisch), c, d, es, f, g, as, b, c = Dorisch, u. s. w. Da aber durch eine solche Veränderung der Töne die Tonart einen ganz andern Charakter annimmt, der Freude, der Schwermuth ꝛc., so hat wohl diese Veränderung der Verfasser nicht im Auge gehabt, wenn er sagt, daß sie den Klang nicht verändern. 2) Man kann durch bloße Transposition einer Melodie, also gleichmäßige Erhöhung oder Erniedrigung aller Töne, dieselbe Melodie wiedererhalten, aber anders benannt, d. h. in einer andern Tonart gespielt. Wirklich

bildete man später in der Alexandrinischen Periode auf diese Weise 12 (bis 15) verschiedene Tonarten, denen die Namen der alten Tonleiter gegeben wurden. Vgl. Helmholtz, Lehre von den Tonempfindungen, S. 415, 362 ff.

Dieses Letztere scheint unser Verfasser gemeint zu haben. Daß er bei der Vertauschung natürlicher Wirkungen der Naturkräfte mit übernatürlichen keine größere Unregelmäßigkeit findet, als eine blos nominelle, eine bloße Transposition in eine andere Tonart, das gibt uns einen sehr klaren Einblick in seine Auffassung der Natur, die als Geschöpf sich in der vollständigsten Abhängigkeit von Gott befindet, der die natürlichen Kräfte so wenig eigen sind, daß der Schöpfer gerade so gut die entgegengesetzten Ursachen zu denselben Wirkungen und jede Kraft zu der ihrer Natur entgegengesetzten Wirkung gebrauchen kann. Wir erhalten dadurch eine so erhabene Auffassung der göttlichen Weltregierung, daß von derselben nichts Größeres mehr ausgesagt werden kann: daß damit die Abhandlung über die göttliche Vorsehung beschlossen werden kann.

Damit wird aber der hohen Würde der Wunder durchaus kein Abbruch gethan; denn, wenn sie auch, auf die Allmacht des Schöpfers bezogen, nicht mehr Kraftanstrengung verlangen, als die natürlichen Wirkungen, ja in mancher Beziehung hinter diesen zurückstehen, da es z. B. sicher etwas Größeres ist, jahraus jahrein Millionen von lebendigen Wesen durch natürliche Mittel zu ernähren, als einmal auf wunderbare Weise einige Tausende zu speisen (S. August.); aber darin stehen sie höher, als die Natur, daß sie zu höheren Zwecken von Gott gebraucht werden, indem durch sie nicht nur in der natürlichen Ordnung Gottes Ehre und das Wohl der vernünftigen Wesen erzielt wird, sondern durch sie eine übernatürliche Ordnung, eine übernatürliche Offenbarung mit unendlich höherem Endzwecke gesetzt wird. Aber auf die metaphysische Natur des Wunders hat diese höhere Teleologie keinen Einfluß und macht es auch in physischer Beziehung nicht leichter oder schwerer, als die natürlichen Wirkungen.

Die Vergleichung der Weltordnung mit der Musik ist seit der Pythagoräischen „Harmonie der Sphären" im Alterthume nicht ungewöhnlich, und dieselbe ist sehr passend, nicht blos wegen einer äußern Aehnlichkeit in Rhythmus, Zusammenklang und Melodie oder einer Uebereinstimmung in gewissen einfachen Zahlenverhältnissen, sondern weit mehr wegen seines innersten ästhetischen Zusammenhanges. Denn, wenn die Musik etwas mehr als Ohrenkitzel sein soll, so kann sie nur insofern die Gesammtfähigkeiten des Menschen befriedigen und in eine Stimmung der Beruhigung und des Genusses versetzen, als die Ordnung und Schönheit der Bewegung der

Harmonie und Melodie dem Geiste sich zu Trägern und ergreifenden Symbolen einer allgemeinen Ordnung, eines allgemeinen Zusammenstimmens der Dinge des Universums sich gestalten (Lotze). Noch inniger aber wird die Verbindung von Musik und Weltordnung in dem Zusammenhange unseres Buches. Denn jede Naturkraft ist ein Ton in der großen Lobpreis-Symphonie, welche die Schöpfung von Gottes Hand bewegt, zu dessen Ehre aufführt. Es liegt nur eine Transposition des Tedeums nach einer höheren Tonart vor, wenn der göttliche Künstler die Naturkräfte zu höhern Wirkungen gebraucht, als sie ihrer Natur nach hervorbringen können.

διαλλάσσουσι ist nicht nur Prädikat zu φθόγγοι, sondern, indem das Bild mit dem verglichenen Gegenstand zusammenschmilzt, auch zu στοιχεῖα; deßhalb kann denn darnach mit πάντοτε μένοντα fortgefahren werden, zu welchem Partizip nicht ἦν, wie gewöhnlich geschieht, und auch nicht ἐστι wie Grimm will, sondern gar Nichts zu suppliren ist, da διαλλάσσουσι das Verbum des Hauptsatzes ist, das zu φθόγγοι zu suppliren ist, wenn man nicht eine bloße Vergleichung der Subjekte mit Beibehaltung desselben Prädikates annehmen will. Das Zusammenfließen des Bildes mit dem Hauptgegenstand bewirkt auch, daß den Elementen selbst ein Gleichbleiben des Klanges beigelegt wird: μένοντα ἦχῳ.

V. 18. Denn was dem Lande eigenthümlich ist, wurde in Solches, das dem Wasser angehört, verwandelt, und Schwimmendes ging aufs Land.

V. 19. Feuer vermochte im Wasser über seine eigene Kraft, und Wasser vergaß seine löschende Natur.

V. 20. Flammen hinwiederum versehrten nicht das Fleisch von Thieren, die in ihnen wandelten, und ließen nicht schmelzen die leicht schmelzbare eisartige Natur der himmlischen Speise.

Nachdem uns der Verfasser im Vorhergehenden zu der höchsten und erhabensten Auffassung der göttlichen Immanenz in dem Wirken der Natur fortgeführt hat, stellt er zur Uebersicht am Schlusse uns noch einmal die Hauptzüge der im Früheren gezeichneten göttlichen Vorsehung vor Augen und von diesem erhabenen Standpunkte aus ist es zu erklären, wie er in den kühnsten Ausdrücken die Umwandlung der drei bedeutendsten Naturelemente des Landes, des Wassers, des Feuers vorführt. Wasser wird vertauscht mit Land, dieses mit Wasser; Wasser ist nicht mehr dem Feuer entgegengesetzt, das Feuer brennt nicht mehr. Dies der Sinn der Verse 18—20 im Allgemeinen; im Besondern gehen die Meinungen theilweise auseinander. Wenn man sich aber nicht auf den prosaischen Standpunkt eines pedantischen Kritikers stellt, sondern auf den erhabenen des religiös

begeisterten Dichters, der am Gipfelpunkte der Durchführung der erhabensten Idee angelangt ist, wird man an den einzelnen allerdings hyperbolischen Ausdrücken keinen Anstoß nehmen.

Zu χερσαῖα, ἔνυδρα, νηκτά, . . . kann man und, wenn man das Vorhergehende maßgebend sein läßt, muß man στοιχεῖα ergänzen; berücksichtigt man aber mehr den Parallelismus mit dem zweiten Gliede, dessen Prädikat μετέβαινεν ἐπὶ γῆς nur von Thieren verstanden werden kann, so scheint eher ζῷα ergänzt werden zu müssen. Nimmt man es auf die erste Weise, so könnte man V. 18 auf den Untergang Sodoma's und seine Verwandlung in einen See beziehen. Land verwandelte sich in Wasser, welcher Gedanke durch die Einführung der Sodomiten in V. 13 bis 17 nahe liegt; oder mit Peschito: terra inculta vertebatur in stagna von der Verwandlung der Wüste in Quellen verstehen. Vgl. Ps. 113, 8. Wäre also der Gedanke des Hemistichiums von Thieren verstanden, wirklich so monströs, wie ihn Manche finden, so würde ich ohne Bedenken die erste oder zweite Fassung wählen. Was soll es aber Befremdendes haben, wenn an derselben Stelle, wo vorher Fische und Wasserthiere sich bewegten, nun auf unbegreiflich wunderbare Weise Menschen und Vieh sicher einherschreiten, und zwar so, daß auf beiden Seiten das Wasser wie Mauern steht, um nach dem Durchzug wieder zusammenzuschlagen, den Dichter sagen zu hören: „Landbewohner sind durch ein Wunder (auf einige Zeit; denn nicht von einer dauernden Umwandlung ist die Rede) Wasserwesen geworden?" Man vergleiche nur die nicht weniger kühnen ähnlichen Ausdrücke, der sich die mustergültigen Dichter des goldenen Zeitalters Horaz und Ovid von einem viel weniger wunderbaren Ereignisse, der Deukalionischen Fluth, bedienen. Horat. Od. II, carm. II, 6 sqq.

Saeculum Pyrrhae nova monstra questae
Omne cum Proteus egit altos
Visere montes.
Piscium et summa genus haesit ulmo
Nota quae sedes fuerat columbis.
Et superjecto pavidae natarunt
Aequore damae.

Vgl. auch Ovid. Metam. II, 260 ff., besonders 302: silvasque tenent delphines.

Es ist sehr zu bedauern, daß man denen gegenüber, welche die Gedanken eines Schriftstellers so ängstlich weit von sich fernzuhalten suchen, daß sie dieselben immer in indirekter Rede anführen und deßhalb sich in die erhabene Auffassung desselben nicht hineinzudenken vermögen, die Be-

rechtigung ästhetischer Elemente durch logische Operationen, unter denen sie wegen der Zergliederung nur verlieren müssen, nachweisen muß; aber die Nothwendigkeit ist nicht vom Schriftsteller und nicht von uns veranlaßt und wir sind in der günstigen Lage, die Verdächtigungen sehr leicht zurückweisen zu können. In der That, wenn man die Seethiere als Vieh bezeichnen kann, das auf die unter Wasser gesetzten Berge auf die Weide getrieben wird, obgleich nun kein Gras und kein Land mehr sich dort findet, so kann man doch mit viel mehr Berechtigung von Landwesen, die an der Stelle, wo nur Seethiere sein sollten, waren und sein werden, sagen, sie seien Wasserbewohner geworden, wenn auch im Augenblicke durch ein Wunder kein Wasser da ist. Und wenn man von Delphinen sagen kann, sie seien Waldbewohner (tenent) geworden, und von den Fischen, sie säßen (haerent, s. Georges s. v.) an den Bäumen fest (wie Vögel), obgleich sie nur an der betreffenden Stelle und in ihrem Elemente sind, so darf es noch weniger Wunder nehmen, wenn kraft jenes wunderbaren Verweilens von Menschen und Thieren tief im Meeresgrunde zwischen senkrechten Wassermauern dieselben als Wasserbewohner (für jene Zeit) bezeichnet werden.

Schwimmendes ging aufs Land bezieht sich auf die Frösche, die obgleich Wasserthiere, wie sie der Verfasser schon V. 10 bezeichnet, auf Moyses Geheiß das Land überschwemmten. Es könnte dies als weniger wunderbar erscheinen, da ja der Frosch auch auf dem Lande lebt, und zu V. 10 haben wir hauptsächlich nur gezeigt, daß seine γένεσις dem Wasser angehört: Freilich wenn man willkürlich den Grasfrosch (rana temporaria) annähme, so hätte man in dessen Erscheinen auf dem Lande nichts Wunderbares, da er mehr auf dem Lande, als im Wasser lebt. Aber der grüne Frosch (rana esculenta) und der Nilfrosch (rana nilotica) halten sich nur am Rande der Sümpfe und Gewässer auf, um beim leisesten Geräusche ins Wasser zu hüpfen. Daß aber ein solcher Wasserfrosch gemeint sei, ergibt sich schon aus dem im Hebräischen für Frosch gebrauchten Worte zapharde'ah = Frosch (eigentlich: im Sumpfe lebend), dann aber aus der Anschauung Moses' und Pharao's, welche als den eigentlichen Aufenthaltsort der Thiere den Fluß bezeichnen (Exod. 8, 9, 11) und noch deutlicher aus ihrem Hervorgehen aus den Gewässern Aegyptens, nachdem Aaron seine Hand über dieselben ausgestreckt hatte, ibid. V. 3, 5, 6. Das Wunderbare lag nun darin, daß sie nicht blos scheu am Rande der Ufer sich momentan aufhielten, sondern in die Häuser, Backöfen und Geräthschaften wie eigentliche Landthiere eindrangen. Das Wunderbare wird dadurch nicht abgeschwächt, daß auch Profanschriftsteller von massen-

haftem und so plötzlichem Auftreten der Frösche, selbst in den menschlichen Wohnungen erzählen, daß sie vom Himmel geregnet schienen (vgl. Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde, S. 270 ff.); denn diese Erscheinung ist eben nicht dem Wasserfrosche, sondern dem Gras-, dem Brachfrosche eigen. S. Oken, Allgem. Naturgeschichte, B. VI, S. 475, 476. Von ihm hat sich die Sage „Froschregen" gebildet (Oken) und auf ihn beziehen sich also die Erzählungen Plinius' über die Vertreibung der Bewohner einer Stadt Galliens durch Frösche, des Varro von einer ähnlichen Begebenheit in Thrazien, des Eustachius von einem Froschregen (?) in Päonien, wenn diesen Angaben überhaupt Glauben geschenkt werden darf.

Flammen hinwiederum ... Vgl. zu 16, 18: Die leicht schmelzbare ... Vgl. zu 16, 22.

ἴσχυσεν Vatic., Venet. al.; ἴσχνεν Sinait., Alex., Ephr. al. Letzteres scheint aus Ersterem geändert zu sein, um es dem Imperf. ἐπελανθάνετο konform zu machen. Zu ἰδίας δυνάμεως Vatic., Sinait., Venet., Vulg., Arm., Arab. setzen Alex., Ephr. al. hinzu ἐπιλελησμένον, — doch wohl bloßer Versuch, ein leichteres Regens zu dem Genitiv δυνάμεως als ἴσχνεν ist, zu erhalten; — der Grund gerade ἐπιλ. hinzuzufügen, war das folgende ἐπελανθάνετο. Statt τῆς σβεστικῆς δυνάμεως Vatic. 68 al., Peschito lesen Sinait., Alex., Venet., Vulg., Arab., Arm. σβ. φύσεως, was also wegen seiner weitaus bessern Bezeugung vorzuziehen ist.

οὐδὲ τηκτόν gibt Vulg. durch nec dissolvebant, hat also entweder vor sich gehabt oder durch Versehen gelesen: οὐδ' ἔτηκον, was schon von Nannius vorgeschlagen und von Vielen gebilligt worden ist. Doch haben die codd. alle τηκτόν. Das Manna wird hier ἀμβρόσια τροφή genannt, welches Wort zwar jedes Labsal, besonders aber die Götterspeise bezeichnet; der Ausdruck ist gewählt, um den unmittelbaren, göttlichen, himmlischen Ursprung desselben auszudrücken, in demselben Sinne, wie es auch Engelspeise genannt wird (s. zu 16, 20), um die Süßigkeit seines Wohlgeschmackes zu charakterisiren. Etymologisch bedeutet ἀμβρόσιος: unsterblich, von ἀ privat. und βροτός, aber nicht, wie Passow meint, so, daß μ euphonicum eingeschoben sei, sondern μ ist wurzelhaft, wie es in μαραίνω erscheint und β ist euphonisch, wie in μεσημβρία = μεσημ(ε)ρία; βροτός entspricht genau Sskr. mritas todt und ἀμβρόσιος = amritas, ἀμβρόσια = amritam = Trank der Unsterblichen; weil im Griechischen der Anlaut μρ unmöglich ist, ist μροτός mit Uebergang in die mögliche Labiale β in βροτός verwandelt. Sollte dem Verfasser die Etymologie vorgeschwebt haben, so hätte er das Manna nur mit Rücksicht auf dessen Antitypon 1) die hl. Eucharistie, welche uns hei-

lige Unsterblichkeit verleiht, 2) das ewige Leben selbst, vgl. Apok. 2, 17: Vincenti dabo manna absconditum, so nennen können; der hl. Geist, welcher die Typologie hineinlegte, hat sicher für uns durch jenen Ausdruck auf die Gottesspeise, sowohl wie sie verschleiert im Sakramente den Christen, als enthüllt in der Anschauung den Seligen zu Theil wird, hingewiesen.

V. 21. Denn in Allem, o Herr! hast du erhöht dein Volk und verherrlicht und es nicht vergessen, da du ihm zu allen Zeiten und an jedem Orte zur Seite standest.

κατὰ πάντα nicht blos: in Allem, nämlich dem Gesagten, sondern: in Bezug auf Alles, in jeglicher Beziehung, auf alle Weise. In dieser so allgemein als möglich gehaltenen Rekapitulation des ganzen zweiten Theiles des Buches ist ein sehr befriedigender Abschluß des Ganzen gegeben.

οὐχ ὑπερεῖδες, Du übersahst, verließest sie nicht, würde in den Zusammenhang mit der großartigen Verherrlichung des Volkes schlecht passen, wenn wir darin nicht einen Hinweis auf die Umstände, durch die die Abfassung des Buches herbeigeführt wurde, erkennen; dann bekommen wir den Gedanken: nie hast du dein Volk verlassen, auch jetzt wirst du uns gegen dieselben Bedränger wie in jenen glorreichen Zeiten zu Hülfe kommen. Dieser spezielle Hinweis auf die Verhältnisse des Verfassers und des Lesers ist in den Worten um so mehr anzunehmen, als sie den Schluß eines Buches bilden, das dem Zwecke gewidmet ist, den bedrängten Juden und ihren Bedrückern an einer früheren Periode der ägyptisch-israelitischen Geschichte die Wahrheit des Gedankens, den die fraglichen Worte enthalten, darzuthun. Aber wie trotz der speziellen Veranlassung der Schrift die darin enthaltenen Sätze ewige Geltung haben, so geht auch die Tragweite des Schlußgedankens weit über eine bestimmte Periode des jüdischen Volkes hinaus und mit Recht konnte Rabanus sagen: Haec clausula libri non solum priorum patrum sed et praesentium atque futurorum simul facit mentionem fidelium, quia nunquam pius et misericors conditor noster omnipotens, videlicet Deus, sperantes in se deserit aut deserturus erit, sed benigno auxilio fovet, protegit atque regit.

DATE DUE

FACULTY

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1755 .G98
Das Buch der Weisheit : übers. und
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00059 3816